آن شنغ

الفكرُ في الصّين اليوم

ترجمة
د. محمد حمود

مكتبة ٦١٥

هيئة البحرين
للثقافة والآثار

مكتبة | ٦١٥

الفكرُ في الصّين اليوم

إشــراف

آن شــنــغ

بالتعاون مع جان فيليب دي تونـاك

الفكرُ في الصّين اليوم

بمسـاهـمة: فيفيان أليتون، جان فيليب بيجا، كارين شملا،
آن شنغ، شي كزياوكان، جاك جيرنيه، فنسان غوسار،
إليزابيث هسو، داميان مورييه جينو، جويل تورافال،
ليون فاندرميرش، زهانغ ييندیه، نيقولا زيفيري

ترجمة: د. محمد حمود

مراجعة: د. عبد العزيز لبيب

مكتبة | ٦١٥

هيئة البحرين
للثقافة والآثار

آن شنغ

الفكرُ في الصّين اليوم

ترجمة محمد حمود

مراجعة د. عبد العزيز لبيب

الطبعة الأولى: المنامة، 2019

Anne Cheng

La pensée en Chine aujourd'hui







هيئة البحرين
Bahrain Authority for
للثقافة و الآثار
Culture & Antiquities

المنامة، مملكة البحرين، ص.ب.: 2199

هاتف: 298777 17 973+ ـ فاكس: 293873 17 973+

e-mail: info@culture.gov.bh - www.culture.gov.bh

توزيع: منتدى المعارف

بناية «طبارة» ـ شارع نجيب العرداتي ـ المنارة ـ رأس بيروت

ص. ب.: 113-7494 حمرا ـ بيروت 2030 1103 لبنان

e-mail: info@almaarefforum.com.lb

طُبع في: مطبعة كركي، بيروت، e-mail: print@karaky.com

رقم الإيداع بإدارة المكتبات العامة: 220/ د.ع./ 2019

رقم الناشر الدولي: ISBN 978-99958-4-106-5

المحتويات

مقدّمة

من أجل وضع حدّ لأسطورة الآخَرية

يرجع أصل هذا الكتاب إلى حالة مثبتة يومًا بيوم، وتتمثّل في مجموعة أفكار مسبقة تعلّقت بالصين ولا تزال سائدة حتى في بداية ألفيتنا الثالثة، بل وعلينا أن نفصح عن كونها سائدة بالخصوص بين نخبنا الملقبة بالنخبة «المستنيرة»، وهي أفكار يعود أغلبها في واقع الأمر إلى أوروبا الأنوار. ولأن هذه الأفكار ولدت وترعرعت تحديدًا في بيئة منتقاة، فإنها تركز قبل كل شيء على طريقة تفكير الصينيين، وهي الطريقة التي تختلف بالضرورة عن طريقتنا اختلافًا جذريًّا، كائنًا ما كانت النظرة إليها، إنْ من زاوية الإعجاب أو الذمّ.

وخلال القرون الثلاثة الأخيرة التي شهدت تكوّن الحداثة الغربية وسيطرتها، تكونت عن الصين وترسّخت صورة صين صاحبة كتابة رمزية، خاضعة لموروث استبدادي، معزولة عن سائر بقاع العالم طوال قرون، وهو ما يفسر جمودها الفلسفي والسياسي والعلمي الذي جاء الغرب في الوقت المناسب لإيقاظها منه. انظر إلى كل هذه الترهات، وسوف تجدها بالتأكيد بصيغ مختلفة وعلى مستويات متفاوتة التنميق في عدد لا بأس به من المؤلفات الرائجة. وعلينا أن نضيف أن هذه المؤلفات لم تعدم، في المقابل، أن تمارس تأثيرًا كبيرًا

في الطريقة التي كانت النخب الصينية تنظر بها إلى ثقافتها الخاصة، سواء في قدح الذات أو خلافًا لذلك كما هو الحال منذ فترة وجيزة في مدح هذه الذات مدحًا معزّزًا بشعور قومي متزايد النّخوة.

وهكذا بدا لنا من المناسب أن نقدم للقراء ممن لهم فضول معرفي نظرة أولية لما يمثّله الفكر في الصين اليوم في كلّ جوانبه. ولا يتعلق الأمر بتقديم كتاب متبحّر في المعرفة، ولا بالوقوع في الابتذال الصحفي، بل هاجسنا الأول والثابت أن نقدّم معلومات دقيقة ونقدية متسقة بمقدار ما نستطيع.

لماذا الفكر الصيني؟ نحن هنا حيال موضوع جوهري غالبًا ما يُتَصوّرُ خارج الزمان والمكان محوطًا بهالة الغرائبية، موضوع «الصين الأبدية». ولقد بيّن إدوارد سعيد في كتابه **الاستشراق** (*l'Orientalisme*)، الآلية التي يتم بها اختزال الوقائع المعقدة إلى جوهر وإلى موضوع فكري من اليسير استخدامه والتلاعب به بنبذ ما ليس هو من «كيان الذات» والإلقاء به في غيرية راديكالية. يوضّح سعيد أنّ مقاومة ردود الفعل الانعكاسية [الارتكاس] التي لـ «النحن والآخرين»[1] تغدو أكثر صعوبة، ذلك أننا بحاجة شبه وجودية إليه لترسيخ هويتنا، أو بكل بساطة لتحقيق وجودنا، فيقول: «ليست الهوية البشرية غير طبيعية وغير ثابتة وحسب، وإنما تنتج عن بناء فكري، هذا

---

(1) العبارة لتزيفيتان تودوروف، انظر: Tzvetan Todorov, *Nous et les autres: La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris: Le Seuil, 1989.

إن لم تكن مخترعة بتمامها وكمالها [...] أما الاستشراق، باعتباره نسقًا فكريًا، فيتناول واقعًا بشريًا غير متجانس، ديناميًا ومعقّدًا، انطلاقًا من وجهة نظر ذاتية تفتقر إلى الحس النقدي، وهذا ما يفترض افتراضًا قبليًا وجود واقع شرقي ثابت ووجود ماهية غربية لا تقل عنه ثباتًا وتنظر إلى «الشرق» من بعيد، بل قُلْ تنظر إليه من أعلى»[2].

وبالطبع، فإن الصين -التي غالبًا ما ينظر إليها اليوم على أنها كيان راكد، توافقي، جمالي، مغالٍ في تقدير الجمال الشكلي- لا علاقة لها بالموضوع الشرقي الذي تحدث عنه سعيد، والذي يُنظر إليه عن طيب خاطر كشرق متعصب، ومعادٍ بالفطرة لجميع القيم العزيزة على الغرب: هناك إذًا «الشرق» العنيف من جهة، ذاك الذّي يتماهى مع إمبراطورية الشرّ لدى البعض، وهناك من الجهة الأخرى «شرق أقصى» لا يوجد فيه شيء سوى النظام والجمال والرفاه والسكينة والازدهار. والواقع أن هذين التصورين المتناقضين، يصدران عن نوع واحد من الافتراء، بل عن وهم إيديولوجي. وهناك كذلك مجال للتساؤل عما إذا كان أولئك الذين يحرصون على تقديم هذه الصورة عن الصين ليست غايتهم الحديث عن بعض الحقائق الصينية بمقدار ما يريدون استغلال بعض القرف الغربي، كما فعلت ظاهرة الاستشراق في المرحلة الاستعمارية.

وفي الوقت الذي تجد طروحات هنتنغتون (Huntington) حول صدام الحضارات صداها في الأحداث الجيوسياسية والإعلامية

---

(2) Edward W. Said, Postface de 1994 à *L'Orientalisme, l'Orient créé par l'Occident*, nouvelle édition augmentée, Paris: Le Seuil, 1997, p. 359 - 360.

الرّاهنة، يبدو لنا من الملحّ لا أن نتخلص من الاستشراق فقط ولكن أن نتخلص أيضًا وبشكل أكثر جذرية من ثنائية النظرية، باعتبارها توجّهًا لإقامة الوقائع على التّقابل (شرق/ غرب، صين/ يونان... إلخ)، وهو تقابل يبدو أكثر جاذبية وباعثًا على الرضا، لأنه يغذي ميلًا طبيعيًّا للتوازي، مثل العودة النرجسية إلى الذات. وكما لاحظ سعيد، فإنّ «واحدة من أعظم إنجازات النظرية الحديثة المتعلقة بالثقافة أنها أثبتت حقيقة أن الثقافات هجينة وغير متجانسة، وهو أمر يكاد يحظى بإجماع عالمي، وأن [...] الثقافات والحضارات على درجة من التواصل بينها، وعلى درجة من الترابط، بحيث تتحدى كل وصف منمّط أو محدد لفرديتها ليس إلا»[3]. ولقد دعا عالم الأنثروبولوجيا جاك غودي (Jack Goody) إلى تغيير جذري في عادات تفكيرنا، ذاهبًا بهذه الملاحظة إلى ما هو أبعد، فقال: «يصطدم البحث دائمًا بـ «النظرية الثنائية» التي تستبد بكل «نظرات العالم» [...]. والحال أنّه يبدو لي أنّ هناك القليل، بل القليل جدًّا من السياقات التي يبدو فيها هذا النّوع من التّقسيم مفيدًا فعلًا. وغالبًا ما نختبر حالات حيث نجد أفرادًا وجماعات ومجتمعات بكاملها تنساب من فئة إلى أخرى»[4].

يقيم إرنست رينان (Ernest Renan) زعيم العقلانية الوضعية، في بحث نشر سنة 1848 بعنوان في أصل اللغة (*De l'origine du langage*)، تعارضًا بين مقولة «العرق الهندو- أوروبي» الذي يصفه بأنه

---

(3) المرجع نفسه، ص 376.

(4) Jack Goody, *L'Orient en Occident*, Paris: Le Seuil, 1999, p. 16 - 17.

«العرق الفلسفي» والذي يبدو أن لغاته «خلقت للتجريد والماورائيات»، والعرق الصّيني واللغة الصينية التي يعطيها الوصف الآتي:

> ... أليست اللغة الصينية، ببنيتها اللاعضوية وغير المكتملة، صورة عن قحط الفكر والقلب الذي يتصف به العرق الصيني؟ إنها تكفي لتلبية الاحتياجات الحياتية، ولتقنيات الفنون اليدوية، ولأدب خفيف متواضع المزايا، ولفلسفة ليست غالبًا سوى عبارة لطيفة لكنها ليست رفيعة أبـدًا، وإن كانت تنم عن حسّ عملي جيد. تستبعد اللغة الصينية كل فلسفة، كل علوم، كل دين، بالمعاني التي نعطيها نحن لهذه الكلمات[5].

وبالطبع، فإنّ مثل هذه الأقوال تبدو لنا اليوم مدموغة بطابع عقلية استعمارية، ولكنها تعبر تعبيرًا أوسع عن جهل مضحك أيضًا، وهو جهل لا يزال مع ذلك مستمرًّا وعلى نطاق واسع في بدايات قرننا الواحد والعشرين على رغم الإنجازات التي لا يمكن إنكارها التي حققتها علوم الحضارة الصينية منذ قرن، والتي ما زالت مع ذلك تولد الأحكام المسبقة ذاتها. ألسنا نسمع طوال النهار من يصدح بأنّ الصينيين هم قبل كل شيء براغماتيون، وأن كل ما يهمهم الفعالية والأهداف العملية على حساب التجريد والابتعاد عن الفكر الفلسفي والعلمي؟ لم يكن لرينان بالطبع أدنى معرفة باللغة الصينية، وهو بتأكيده أنها تنبذ «كلّ فلسفة، وكلّ علم، وكلّ دين» بالمعنى الغربي لهذه الألفاظ، حدد برنامج كتابنا هذا، فكان هدفه أن ينزع الأسطورة عن الطرق الرئيسة

---

(5) ذكـره جـاك جيرنيه فـي: *La Raison des choses: Essai sur la philosophie de Wang Fuzhi (1619 - 1692),* Paris: Gallimard, 2005, p. 47.

التي يصل عبرها الجمهور الغربي اليوم إلى الثقافة الصينية، وهي: الكتابة والسياسة والكونفوشيوسية والفلسفة والطب والأديان.

إنّنا نسعى إلى تفكيك هذه الميثات التي لا تزال حية، والتي يزيد من قساوتها كونها تلاقي نجاحًا إعلاميًّا كبيرًا، وهو سعي لن يكون من خلال خطاب موحّد ومنمق الصياغة، وإنما من خلال التعدد وتنويع وجهات النظر المنهجية والعلمية [من قبيل]: علم الحضارة الصينية، والتاريخ الفكري، وتاريخ العلوم، والأنثروبولوجيا، والألسنية... إلخ. وهكذا، فالمسألة تتعلق عندنا بإثبات أنه ليس هناك فكر صينيّ أوحد، وبإبراز أن الصين لم تتوقف عن التفكير بعد العصور القديمة ولا بعد دخول الحداثة الغربية إليها[6]. لا يزال كثير من معاصرينا

(6) راجع على سبيل المثال اعتبارات زهنغ جيا دونغ الباحث في أكاديمية العلوم الاجتماعية في بكين- الصين (راجع مقالة آن شنغ في هذا الكتاب) «لطالما سيطرت الفكرة القائلة بأن مفكري ما قبل العهود الإمبراطورية وحدهم يستحقون لقب فلاسفة على عقول الباحثين الغربيين المهتمين بالصين (ولم يحدث التغيّر في هذه العقليات إلا أخيرًا)، وكانت تتم مقارنة هؤلاء بحكماء الإغريق. إنّ انجذاب دعاة الثقافة الصينية الغربيين هذا نحو الفكر الصيني القديم يتعارض بقوة مع الإغراء الذي تمارسه الفلسفة الغربية الحديثة على الصينيّين، وإنّ الفهم الغامض للتطور التاريخي قد كان متشابهًا، غير أنّ الصّين افتتنت بغرب ما بعد التنوير (*Aufklärung*) فيما كان الغرب يحلم بصين قديمة، لم تدخل بعد في العصر الوسيط، منفصلة عن تطورها الحديث، وعن مشاكلها». انظر: «De l'écriture d'une «histoire de la philosophie chinoise». La pensée classique à l'épreuve de la modernité», *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, no. 27, p. 129.

يلاحظ أن ترجمة سيبستيان بليود جاءت هنا بقليل من التصرف).

يعيشون مع الفكرة القائلة بأن الصينيين لم يعرفوا أبدًا المناظرات، لا في العصور القديمة ولا في الوقت الحالي، وذلك بفعل خضوعهم لنظام استبداديّ خضوعًا ضاربًا في القدم. لكنّ الاستشهادات العديدة بأعلام بارزين في الموروث الصيني، وشهادات المفكرين الصينيين المعاصرين ستأتي في هـذا الكتاب لتدحض بشكل قاطع مثل هذه الفكرة.

يطمح عملنا إلى أن يكون شهادةً على حقيقة الدراسات الصينية المعاصرة كما هي، بمظهريها المتلازمين والمتكاملين في آن واحد، وهما رأي المتخصصين في الحضارة الصينية حول تطور الأفكار في الصين، ورأي المثقفين الصينيين في تراثهم الخاص. وبالطبع، من الخطل أن نزعم الإحاطة الشاملة بالموضوع، فما نقترحه هنا ليس بالأحرى بانوراما موسوعية، بل عمليات سبر للفكر الصيني واستعادة لقوامه وتأهيله من جديد باعتباره واقعًا حيًّا متحركًا على الدوام، فاعلًا هنا والآن، مدرجًا في زمن تاريخي وفي فضاء أنثروبولوجي.

تنتظم مقالات هذا الكتاب ضمن ثلاثة أجزاء كبيرة: يهتمّ أولها بالعلاقة التي أقامها المثقفون الصينيون القدامى والمعاصرون مع موروثهم الخاصّ من خلال دينامية ذاتية سابقة على كلّ تدخّل خارجي، ومع ذلك باتت هذه العلاقة موضع تساؤل إثر خضوعها لتجربة قاسية ناجمة عن هجمة الحداثة، التي تجلت تحديدًا باختراع أنواع جديدة مأخوذة عن المعارف الغربية في القرن التاسع عشر. وتناول الجزء الثّاني بعضًا من تلك المعارف ونراه يمثّل مشكلًا حتى اليوم، ونعني به الفلسفة والدين والطب الذي ينعت بالتقليدي.

أما الجزء الثالث، فيتصدى للميثات الأكثر ثباتًا والتي تدور حول الكتابة واللغة، إضافة إلى المسألة الحساسة الملازمة لها، ونعني بذلك الهوية الصّينية التاريخية سواء أكانت ثقافية أم قومية.

في مستهل هذا المصنَّف نقرأ جاك جيرنيه (Jacques Gernet)، وهو مؤلف لكتاب ظهر حديثًا عن وانغ فيزهي (Wang Fuzhi) أحد أكبر العقول في الصين وأكثرها خصوبة في القرن السابع عشر. أبان جيرنيه الطابع الحديث البارز لفكر فيزهي، ومن ذلك تصوراته المتعلقة بحياة المجتمعات البشرية على وجه الخصوص، وهي التصورات التي تشكل إرهاصًا للنظريات المعاصرة في علم الحياة وعلم الاجتماع. وأما ليون فاندرميرش (Léon Vandermeersch)، فرسم من جهته انطلاقة الأدب التاريخي في الصين وتطوره، متسائلًا عن الفلسفة التي يقوم عليها، ومقدّمًا تصوّرًا للحالة المعاصرة. ويبيّن نيقولا زيفيري (Nicolas Zufferey) كيف تمّت استعادة الكونفوشيوسية المشهود لها بقدرتها على التكيف خلال ألفيّتين ونصف من التاريخ، وكيف تم توظيفها من قِبَل الحداثة الصينية، وكيف صارت تستخدم وسيلة في الخطاب السائد لدى القادة السياسيين الحاليين، فنزعتهم التسلطية تلقى أصداء غير متوقعة في أدب الفروسية الشعبي. وتساءل جويل تورافال (Joël Thoraval) ـلكونه عالمًا أنثروبولوجيًا من ناحية وعارفًا مميّزًا بالحقل الفلسفي الأوروبي والصيني على السواء من ناحية أخرىـ عن التطورات الحديثة العهد للمناظرات الفكرية في الصين: وهي تتمحور حول العودة القوية لشكل من أشكال البراغماتية الأميركية كانت ظهرت

للمرّة الأولى في عشرينيات القرن العشرين وجسدها جون ديوي (John Dewey) بالأساس. وقد عادت البراغماتية إلى دائرة الضّوء بعد أن حجبتها سنوات الحرب ثمّ الماوية، ولم تحقق ذلك بفضل إرادة التقارب العابرة للمحيطات لدى ورثة ديوي من الروحيين أو بفضل التجديد «ما بعد الكونفوشيوسي» الحاصل في الصين وفي كوريا فحسبُ، وإنما أيضًا بفضل التطور التأملي لبعض المفكرين الصينيّين المرموقين، من أمثال لي زيهو (Li Zehou). وكان هذا الأخير مُتشبّعًا بالتحليل الماركسي فآل به الأمر بعد الثورة الثقافية إلى أن يعيد النظر في الموروث الثقافي الصيني منذ بداياته، انطلاقًا من إعـادة قـراءة على ضوء العقل العملي لكانط (Kant) والعقل البراغماتي لرورتي في آن واحد. وأخيرًا، درس جان فيليب بيجا (Jean-Philippe Béja)، وهو المراقب الناقد للأعراف السياسية في الصين الشعبية من زمن طويل، درس من خلال حالة الكاتب لي كزياو بو (Liu Xiaobo) (المولود سنة 1955) تطور العلاقات التي يقيمها المثقفون الصينيون المعاصرون مع السلطة. ومن جهته، يتخذ لي موقفًا ملتزمًا التزامًا جذريًّا مخالفًا لدور مستشار الأمير، وهو الدور الذي كان يناط تقليديًّا بالمثقف، والقاضي بتنازلات لا مناص منها. كان لي في الصف الأول من صفوف الحركة الديموقراطية في عام 1989، وبرغم المضايقات البوليسية التي تعرّض لها، استمر في تجسيد مثل أعلى يُعدّ بمثابة النموذج الأخلاقي (وإنْ كان بالمحصلة كونفوشيوسيًّا إلى حد ما)، وأبقى على إيمانه بقدرة المجتمع على تغيير سلطة «ما بعد شمولية».

ولا يمكن عملية الانتقال من التقليد إلى الحداثة ـبل قُل إلى ما بعد الحداثةـ أن تتم إلا بإيجاد فئات جديدة في الصين تسعى إلى امتلاك ميادين المعرفة الحديثة المبنية على قاعدة القوة الغربية. وتحت هذا العنوان، قامت آن شنغ (Anne Cheng) بتفحّص اختراع مقولة «الفلسفة» في الصين في بداية القرن العشرين بواسطة اليابان، ثم فحصت «تواريخ الفلسفة الصينية» بما هي جنس [أدبي] تكاثر إثر ظهور أعمال مؤسسَيْه هي شي (Hu Shi) وفنغ يولان (Feng Youlan) بين 1920 و1930، وهي أعمال ما زالت حتى اليوم تغذي العديد من المساجلات في الصين. واهتمّ فنسان غوسار (Vincent Goossaert) من جهته، بظهور مفهوم الدين بمعناه الغربي الحديث في الصين نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وهو البلد الذي لم يُعدَم في هذا الصدد أن تنشأ فيه سياسات ذات نزعة توجيهية وقمعية، إنْ قليلًا أو كثيرًا، ولكن رأت فيه النور أيضًا ظواهر تتمثل في صحوة الديانات المحلية، بل وحتى ابتكار ديانات جديدة. وما تنشغل بتحليله إليزابيث هسو (Elisabeth Hsu) في هذا الكتاب هو أيضًا مسار الاختراع، فتعالجه من خلال انبثاق حديث العهد «للطب الصيني التقليدي» تزامنًا مع تأسيس جمهورية الصين الشعبية من سنة 1949، والذي ستتلوه ظواهر ملحقة به، مثل الافتتان بالأدوية العشبية المسماة بالتقليدية وبالممارسات الجسدية المندرجة تحت الاسم العام كيغونغ (qigong).

يتصدى القسم الثالث لبعض المكونات التي يزعم أنها تشكل الهوية الصينية غير القابلة للاختزال، والتي ينظر إليها ـعلى كل

حال ـ من منظار آخَرية راديكالية. وقد قامت فيفيان أليتون (Viviane Alleton) بوضوحها وصرامتها المعهودين، بتفكيك منهجي للميثات التي تكاثرت بكل يُسْر (في أوروبا خاصة بدءًا من عصر الأنوار، وحتى في الصين أيضًا) والمتعلقة بالكتابة الصّينية، والتي لا تزال قائمة حتى الآن، وذلك بفضل السّحر الذي ما زالت تمارسه. وتقدم أليتون تذكيرًا مفيدًا بالبنى الأساسية لهذه الكتابة، التي وإن كانت مغايرة للنظم الألفبائية، فهي مع ذلك ليست «لغزًا»، إذ لا تتطلب استعدادات فيزيولوجية أو نفسية خاصة لتعلمها وفك رموزها، وتبقى التخمينات المزعومة والمتعلقة بأصولها الدينية، بل وحتى السحرية، مواضيع للجدل. وهناك عالم لسانيات آخر هو شي كزياوكان (Chu Xiaoquan) يدرس من جهته صفات الكتابة الصينية التي تجعلها عامل تواصل في المكان والزمان إلى حدّ أنها تبلور في ذاتها ضربًا من التمثّل للهوية الثقافية الصينية، هذا بصرف النظر عن التجريدات المتكونة عن استيهامات الآخَرية التي تناولت اللغة الصينية. إثر ذلك، بيّن كزياوكان كيف تزعزعت هذه الهوية الثّقافية تحت وطأة متطلبات التحديث بدءًا من النصف الثاني للقرن التاسع عشر، وكيف أن تخلف الصّين تُلقى مسؤوليته على خصوصيّات الكتابة الصينية. وليس هذا الرأي رأيًا للملاحظين الأجانب فحسبُ، وإنما هو أيضًا رأي المثقفين الصينيين أنفسهم على وجه الخصوص. وكادت الكتابة الصينية تنهار تحت ضربات التحديث والثورات المتابعة التي شهدها القرن العشرين، لكن انقلابًا يمكن نعته بالمذهل في أقل الحالات، حوّلها مقوّمًا أساسيًّا لهوية أمة استعادت كبرياءها وتسعى إلى فرض

وجودها في العالم الجديد السائر نحو العولمة. وتحتل مسألة الهوية منزلة مركزية في أقوال زهانغ ييندية (Zhang Yinde) ذات التوجه العصري الجليّ، والتي تنكب بالدرس على انبثاق «الصِّينَوية» (sinité) في بدايات التسعينيات. وإذْ تستمدّ هذه القومية الثقافية من نوع جديد نسغ حياتها من نظريات ما بعد الحداثة وما بعد الاستعمار وما بعد الاستشراق، وإذْ إنها منكفئة على الطريقة «الأهلية» ومرتاحة لصعود الصين قوة اقتصادية، فإنها تقدّم نفسها «بديلًا صينيًّا» داخل عملية العولمة. وبعض المفكرين المعاصرين، مثل وانغ هوي (Wang Hui)، يذهبون بآرائهم إلى ما هو أبعد من هذا التموضع، الذي لا يخلو من طابع كاريكاتوريّ، جاهدين في ترسيخه تاريخيًّا، وفي المقام الأول بإعادة دمج التجربة الماوية في حداثة صينية خالصة باعتبارها دالّة عندهم على «طريق صيني ثالث ممكن». ومع ذلك، وكما بيّن ييندية، فمن الصعب على هؤلاء المفكرين اجتناب الوقوع في شكل من أشكال النسبية الثقافوية. وإذا كانت «الصينوية» تمثّل مفهومًا إشكاليًّا، فما الذي يمكن قوله عن الهوية التايوانية؟ يقدم لنا داميان موربيه جينو (Damien Morier-Genoud) المناقشات التي شهدتها الأوساط الثقافية في هذه الجزيرة التي وجدت نفسها ـبعد كثير من التّغييرات الطارئة عليهاـ «مستعمرة» من قبل القوميين المنتسبين للغوميندانغ (Guomindang) المنفيين إلى خارج القارة الصينية سنة 1949. إنّ على المثقفين التايوانيين أن يحددوا هوية خاصة بهم، فبالرغم من أن هذه الهوية ملزَمة بالتكفل بأصولها الثقافية الصينية فإن عليها أن تأخذ بعين الاعتبار خصوصيات طابعها

الجزيري. ولقد أظهر جينو كيف أن التّصور الجديد للتأْريخ التايواني [إستوريوغرافيا] ـجنبًا إلى جنب مع تمثل العلوم الاجتماعية الغربيةـ قد سمح بإعادة التفكير في القرابة مع «صَيْننة» تزداد نفوذًا بهدف الحفاظ على مكان سياسيّ ووجود سياسي متمايزين.

ثم تعيدنا خاتمة كتابنا إلى منطلق كلامنا، أي إلى أسطورة الآخَرية الراديكالية المنسوجة عن صين حُوِّلت إلى جوهر ثابت، وهي أسطورة لا تزال رائجة على نطاق واسع حتى اليوم. تقدم كارين شملا (Karine Chemla) تحليلًا صارمًا لنصّ كتبه مارسيل غرانيه (Marcel Granet) في العام 1920 ولا يزال شديد النفوذ، وكان قدم فيه للصينيين كيف أن لغتهم المكتوبة تشكل عائقًا أمام الحداثة العلمية. وتنطلق شملا من تحليلها لتتصدى لأشد الأفكار المسبقة عنادًا: أن الصين ما قبل الحديثة لم تنجح في بلوغ مستوى العلم، بل اكتفت بالمعارف العملية والنفعية، فلم تتمكن مطلقًا من الارتقاء إلى مستوى التعميم والتجريد (يفسر غرانيه غياب التعميم والتجريد في الصين بالبنى اللغوية والكتابية في حد ذاتها). وإذْ تتناول شملا مثالًا من المدونات الرياضية في الصين القديمة، فإنها لا تكتفي بأن تبين لنا كيف أن أحكامًا كتلك التي يطلقها غرانيه متأتية من تصور لـ «العِلم» ضيق الأفق ووضعي ومبهم، وإنما تبين لنا أيضًا كيف أن دراسة مستفيضة وشاملة وتاريخانية لهذه النصوص تسمح بتأويلات جديدة للممارسات الرياضية بشكل عام. وهذا ما يلزم إثباته الآن...

آن شنغ

القسم الأوّل

ديناميّات الحداثة

حداثة وانغ فيزهي
(1692 ـ 1619)

لمّا كنّا نتناسى طوعًا أنّ تاريخ حضارتنا شكّلنا، فإننا نظنّ أنفسنا مؤهّلين بالطبع للحكم على أنماط تفكير مختلفة عن أنماطنا، ولكنْ عندما لا نجد فيها ما هو مألوف لدينا نتعامل معها في الغالب بقليل من الأهمية. ويترافق هذا الاستنتاج، في ما يتعلق بالصين، مع خطأين مشتركين يعزّزان هذا الانطباع: يتمثّل الأول في الاعتقاد بأن هناك «فكرًا صينيًّا» لا يتقيد بزمن، ويتمثّل الثاني ـالملازم لهـ في وصف التّاريخ الصيني[7] بجمود لا يتفق والتطورات العميقة التي عرفها. وكما بيّنت آن شنغ بجلاء كبير، فإن هناك **تاريخًا** لهذا الفكر في الصين[8]، بمعنى أن هناك تطورًا معقدًا للتيارات المتنوعة، والمتعارضة أحيانًا، مصحوبة أو متبوعة بردود فعل، أو باستعادات في إطار سياقات جديدة لموروثات أكثر قدمًا. وكما هو الشأن في عالمنا الغربي، فلقد تبدلت التصوّرات التي تتعلق بالإنسان وبالعالم بفضل التغيرات الاجتماعية والدينية والسياسية، وأيضًا بفعل

(7) من الأفضل الحديث [بالجمع] عن بلدان صينية.

(8) هو العنوان الذي أعطته آن شنغ لكتابها: *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Le Seuil, 1997.

التأثيرات الأجنبية. وكان الأمر كذلك على امتداد الفترة الطويلة التي سيطرت فيها البوذية بين القرنين الرابع والثامن لتاريخنا الميلادي وخلال المرحلة التي أعقبت التحول الاجتماعي والاقتصادي الكبير في القرن الحادي عشر. وإذا كان هناك عالم يفصل بين الدولة المركزية الأولى، دولة الكين (Qin) (221 ـ 209 ق.م.) التي قامت في شمال الصين وحوض يانغزي (Yangzi) وبين التجمع الشاسع للمقاطعات الصينية والمحميات والمستعمرات التي شكلت في ما بعد إمبراطورية المانشو في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، فإن هناك عالمًا كاملًا أيضًا يفصل بين الأفكار والتصوّرات في هذين العصرين.

لقد ترك لنا وانغ فيزهي (يُلفظ وانغ فوتشي Fou-tche)، وهو أبرز مفكر في عصره، مؤلَّفًا صعبًا وضخمًا[9] حاولتُ تحليله أخيرًا[10]. وكما أنه لا يمكن أيًّا من فلاسفتنا تجاهل أفلاطون (Platon) وأرسطو (Aristote) والقديس أوغسطين (saint Augustin) أو ديكارت (Descartes)، فإنه ما من مفكر صيني يمكنه تجاهل

(9) بلغت الطبعة الأحدث والأجود لمؤلّفاته الكاملة 13000 صفحة، أي ما يشكّل ثلاثة أضعاف ذلك في ترجمة فرنسية. الجهد الذي تطلبته متابعة قراءاتي اضطرني إلى إكمال هذا الكتاب بعد ما يزيد على عشرين سنة من العمل.

(10) J. Gernet, *La Raison des choses: Essai sur la philosophie de Wang Fuzhi (1619 - 1692)*, Paris, Gallimard, 2005. يختصر هنا بـ *RC*. أعبر هنا عن عظيم امتناني للسيد مارسيل غوشيه، مدير منشورات «المكتبة الفلسفية» لأنه سمح لي بأن أدخل في هذا الكتاب النصوص الصينية المناسبة للترجمات.

محاورات (*Les Entretiens*) كونفوشيوس (Confucius) (551 ـ 479 ق.م.) ومينسيوس (Mencius)، وزهانغزي (Zhuangzi) (حوالى سنة 300 ق.م.) أو زهي كزي (Zhu Xi) (1120 ـ 1200). ويستند وانغ فيزهي على موروث فكري واسع ومتنوع فلا يخفى عنه شيء من الكلاسيكيات[11] ولا من العدد الهائل من المفكرين الذين تتابعوا منذ القرن الحادي عشر الميلادي. وأخيرًا، هناك من سبقوه، وأكثرهم أهمية زهانغ زاي (Zhang Zai) (تشانغ تساي Tchang Tsai، (1020 ـ 1078)) الذي يعتبره بمثابة الأستاذ له، والذي تجاوزه بسعة نتاجه وشمول رؤيته. وعلى رغم أنّ شخصيّته الاستثنائية تفرد له مكانًا خاصًّا يتميّز به عن سواه، فإنه يندرج في خط الموروث الكبير المسمى «النيوكونفوشيوسية»[12].

وإذْ هو انخرط منذ شبابه انخراطًا قويًّا في أحداث عصره التي كانت واحدة من أكثر المراحل مأساوية في تاريخ الصين، فإنه تأثر عميقًا بالقضاء على سُلالة مينغ (Ming) وبتأسيس صين المانشو، فشارك شخصيًّا في الحلقات السياسية في عصره وفي مقاومة المحتل، وشهد مقاومات العصابات في بلاط مينغ الجنوب. وقد ولّدت هذه التجارب لديه حقدًا جارفًا على المتخاذلين المتعطشين للسلطة وللثروة والمستعدين للتعاون مع المحتل،

---

(11) هذه المؤلّفات المنسوبة إلى نهاية القرن الأول قبل تاريخنا الميلادي، جُمعت بدءًا من نهاية الألفية الثانية وباتت تشكّل قسمًا من ثقافة النخبة.

(12) تحيلنا هذه اللفظة التي اشتقّها علم الصينيات الغربي إلى مرحلة التجديد في القرنين الحادي عشر والثاني عشر، الثرية بشتى أنواع المفكرين والمميزين وبشكل خاص في الجهود التي بذلوها لتفسير «الكلاسيكيات».

كما قادته إلى طرح سؤال سيطر على كلّ نتاجه هو: لماذا انهارت السلالة الوطنية؟ ولماذا تمكّن صيادون قدامى ومربّون بدو قادمون من منشوريا الجنوبية من الاستقرار في الصين بدءًا من سنة 1644؟ ولأجل التوصّل إلى الإجابة على هذا السؤال، أخذ يتساءل عن كل الموروث الكلاسيكي، وعن تاريخ الصين بين القرن الخامس ق.م. ونهاية عهد السونغ (Song) سنة 1279. والواقع أن هذا الجواب وثيق الصلة بفلسفته. وبالفعل، فإن وانغ فيزهي ردّ مسؤولية الفساد واللامبالاة والقَدَرية التي كانت مسيطرة على قسم كبير من النخب، إلى التّيارات الفكرية التي راجت في القرن السادس عشر وعرفها أيضًا في شبابه، وكانت تمتدح اجتناب كل مشقة وتدعو إلى الانفصال عن هذا العالم: بوذية متطرفة عند «الشان» (chan)[13]، وطاوية (taoïsme) تزعم نفسها تحريرية، وكونفوشيوسية أخذت منزلة لها بين «التعاليم الثلاثة»[14]، وصولًا إلى موروث أدبي سيطر منذ القرن الثاني عشر ليقول بوجود مبدأ مستقلّ عن كل واقع محسوس. ولقد تصدى ـوهو العقلانيّ المقتنع بعقلانيته ـ بلا هوادة لهذه التيارات الفكرية، رافضًا كلّ تصور روحاني منفصل عن الكون الذي لسنا منفصلين عنه. ولكي نبسّط الأمر، يمكننا القول إنّ المناقشات والمناظرات التي دارت حول أشكال المطلق المختلفة هذه تشكل أحد الاتّجاهين في الفلسفة الصينية، وهو الاتجاه الأفضل من حيث التمثيلية.

(13) تقليد معروف باسم زن (zen) في اليابان.

(14) تعليم كلاسيكي للمثقفين، تقاليد طاوية وبوذية.

كتب أحد المؤلّفين[15] قبل أكثر من قرن على وانغ فيزهي: «هناك مثقفون يقولون إنّ جميع الأشياء الجسدية خاضعة للتلاشي، باستثناء «لي» (li) (وهو مبدأ النظام المحايث principe d'ordre immanent)، لأنه هو الوحيد العصي على الفساد. هذا ما يشبه كلام المجانين شبهًا قويًّا، فكيف لـ «لي» وهو ليس بجسد ولا بمادة أن يكون قابلًا للفساد؟ ولكن إذا ما عالجنا الموضوع بالاستناد إلى الوقائع»، نلاحظ أن «مبدأ النظام لا يكتسب كفايته وتطابقه إلا متصلًا بالحقب الزمنية... أليس علينا أن نستنتج أن هذا المبدأ قابل للفساد والتحلل هو أيضًا؟»[16].

وأما التّوجه الآخر، وهو التوجه الضارب في القدم أيضًا، فاستعاد منزلته لدى زهانغ زاي، الذي كان موقفه المعادي للتأثيرات البوذية الصوفية وللطاوية أكثر حدة مما هو لدى سائر مفكري عصره. ووجد وانغ فيزهي في هذا التوجه بالذّات مصدر إلهامه الأساس، ووجد حججه المناهضة للتّيارات الفكرية التي اعتبرها علة انحطاط الصين وخمولها.

وقد يقال من دون شك، إنّ هذا الفيلسوف ليس فيلسوفًا حقًّا، ذلك لأنّ سيرورته وتصوراته لا تدخل في إطار ما نسميه فلسفة. وبالفعل، فإنه يتبنى اتجاهًا في الفكر الصيني ـوغالبًا ما يكون مضمرًاـ ليدفع به إلى نتائجه القصوى، معتبرًا أن اللغة مصطنعة. وبالنسبة إليه، فإنّ الخلق البشريّ ليس عاجزًا عن اعتبار حقيقة

---

(15) وانغ تينغ كزي يانغ (1474 ـ 1544).

(16) *RC*, p. 98.

العالم فحسب، بل يقحم عليها أيضًا تمايزات غريبة عنها. والأدهى من ذلك، كما يرى، أن اللغة تدفعنا إلى تقعيد مفاهيم نهائية ليست في نهاية المطاف سوى مجرد كلمات، ومن ذلك: الـ «داو» (dao) عند الكتاب الطاويين في نهاية العصور القديمة (زهانغزي، ولاوزي Laozi)، و«المطلق اللامحدد» (absolu indéterminé) في البوذية، و«مبدأ النظام لي li» الخارج عن العالم المحسوس في التراث الفكري المهيمن[17].

لقد جعل اليونانيّون من الحوار الحجاجيّ الخالي من التناقض وسيلة للتوصّل إلى أشياء حقيقية وثابتة ومتماهية. وإذْ ميّزوا بشكل نهائي بين المحسوس والمعقول، فإنهم أزاحـوا الطبيعة جانبًا باعتبارها مجال اللايقيني، والمتقلّب، والتّقريبي. والواقع، إنّ فكر وانغ فيزهي بمقدار ما يطعن في اللّغة، ولا يقبل سوى الاستناد إلى الطبيعة والمحسوس، فإنّه بالتحديد نقيض ما استقرّ في نظرنا نحن على أنه مُكوّن لكل فلسفة. ولكن فيزهي يكشف لنا من خلال هذا القلب لكل ما يبدو مألوفًا عندنا، أن فكرًا يعالج حقائق محسوسة وطبيعة غامضة ومتقلبة ليس عديم الجدوى إلى الحد الذي تصوره اليونانيون. إنه فكر خصب، بل ويستحقّ أن يسمى فلسفة عن جدارة، ذلك لأنه إذا كان صحيحًا أننا لا نستطيع التفكير إلّا بواسطة اللغة، فالصحيح أيضًا أن الألفاظ تحجب حقيقة العالم. وحتى أكون واضحًا ومفهومًا، سألجأ هنا إلى التقريب، وهو الثورة التي حدثت

---

(17) هذا مفهوم قديم كما بيّن بول دمييفيل ذلك (Paul Demiéville).
انظر: *RC*, p. 199.

عندنا في الرّسم قبل ما يزيد على القرن: فإن التعيين اللاواعي الذي نجريه على الأشياء يحجب عنّا حقيقة الأشكال والألوان. ولكن علينا الاحتراس من التوصل إلى استنتاج متسرّع: فلقد استخدم الصينيون اللّغة بموهبة لا تقلّ عن موهبتنا، ويستخدمها وانغ فيزهي بمنطق لا يقبل الدحض: إنه يرفض بقوة جميع التمايزات المبنية على اللغة، ويعتبر أنّه من المهم جدًّا ـ**من وجهة نظر فلسفية**ـ الفصل الدقيق بين الطبيعة والبراعة البشرية.

ولكي تكون الأمور واضحة، لنذكّر كم كانت تعاليم المبشرين المسيحيين الأوائل مضادة لمثل هذه المبادئ. إن ماتيو ريتشي (Matteo Ricci)، وهو مؤسس أول إرسالية يسوعية في الصين، حين اتصل بالصينيين الأكثر ثقافة حوالى سنة 1600، أراد إنقاذهم من ضلالهم وإقناعهم بالحقائق المسيحية وتعليمهم التّفكير كما يجب، ولأجل ذلك استحضر أجهزة السكولائية بتمامها وكمالها: ففي كتابه الضخم الذي ألفه بالصينية عام 1609 والمسمّى **المعنى الحقيقي لسيد السماء** (*Le Vrai Sens du Maître du Ciel*)، وضع في موضع التضاد حقائق لا يمكن التوفيق بينها، وتُقصي إحداها الأخرى، وأوجزها على شاكلة «شجرة بورفوريوس» (arbre de Porphyre)[18]: حي وجامد، حسّاس وعديم الإحساس، ماديّ

---

(18) يقدم ريتشي تصورًا لهذا في كتابه هذا: *The True Meaning of the Lord of Heaven (T'ien-chu Shih-i)*, traduction, introduction et notes de Douglas Lancashire et Peter Hu Kuochen, Taipei, S.J., The Institute of Jesuit Sources, St. Louis, et The Ricci Institute, 1985, p. 192.

ومعنوي[19]، عضويّ وغير عضوي، جامد ومتحرك، عاقل وغير عاقل... علمهم أيضًا العلل الأربع التي قال بها أرسطو، وأنواع النفس الثلاثة (الغاذية، والحاسّة، والناطقة)، وأشكال الإحاطة الثلاثة التي للأعلى بالأدنى (بالنسبة إلى الأجسام: إحاطة الأكبر بالأصغر، وبالنسبة إلى الأنفس: إحاطة نفس الإنسان الناطقة بالغاذية وبالحاسّة، وأخيرًا إحاطة الله بما خلق)، والصور السبع للهوية، وما له بداية ونهاية (الكائنات الحية)، وما له بداية وليس له نهاية (النفس البشرية)، وما ليس له بداية ولا نهاية (الله) والتعارض الجوهري بين النفس والجسد، والتمييز الجذري بين الجوهر والعَرَض...

قال: «لنأخذ عبارة «حصان أبيض» [...] الحصان هو الجوهر («لأنه قائم بذاته») والأبيض هو العرض («لأنه يقوم على شيء آخر»). وحتى لو لم يكن هناك أبيض، فإن حصانًا سيبقى قائمًا. أمّا لو لم يكن هناك حصان، فسيتعذر وجود الأبيض». والواقع، أن ريتشي قد أغفل في هذه البراهين التي ظنّها قاطعةً أمرين يفسران لماذا اعتبره قرّاؤه [الصينيون] غيرَ مفهوم، الأول هو أن التّمييز بين الجوهر والعرض، وهو تمييز بسيط بالنسبة إلى شخص أوروبي من ذلك العصر، بما أنه يستعيد الاسم والصفة (المنعوت والنعت)، لا معنى له البتة داخل لغة يمكن فيها كلمةً أن تؤدي جميع الوظائف الممكنة بحسب موقعها في الجملة أو السياق الذي وردت فيه: اسمية، فعلية

---

(19) ترجمتُ أيضًا لفظتين مهمتين في الفكر الصيني لا يعتبرهما وانغ فيزهي متناقضتين أبدًا ولكن يراهما متكاملتين وغير قابلتين للانفصال.

(مثبتة، منفية، سببية، ظنية)، نعتية، ظرفية[20]. والأمر الثاني، هو أن الاستدلال عن طريق العزل والتميز الجذري اللذين لجأ إليهما ريتشي ليسا مألوفين لدى الصينيين. ولا يمكن اللّغة الصينية ـبحكم تكوينهاـ أن تملك سوابق مانعة، بل ـعلى العكسـ تستخدم في أنماطها البرهانية الألفاظ التي تأتلف وتختلف من دون نفي أو إثبات، كما هو الشّأن في نثرها وشعرها، ومثال ذلك: كبير وصغير، رقيق وغليظ، فارغ ومملوء... من هنا تولّد عند النّاقدين اليسوعيين اِنطباعٌ «بالاقتطاع والتفكك» و«الاستدلالات غير المفهومة بما لا يعد ولا يحصى»[21]. وعند الصّينيّين الذين يجهلون التعارض الصريح بين الروح والمادة[22]، لا يختلف الإنسان عن الحيوان اختلافًا جوهريًّا، على رغم كونه أعلى منه، ذلك لأنه مكون من طاقات أكثر نقاوة تجعله قادرًا على التعلم المستمر طوال وجوده.

---

(20) انظر: RC, p. 48، وأيضًا: J. Gernet, *Chine et christianisme*, Paris, Gallimard, 1982 et 1991, p. 328 - 329.

يرى دوركهايم أن العصر المدرسي في القرن الثاني عشر سليل عصر النحو اللاتيني الذي كان مسيطرًا في عهد الكارولنجيين، وأن التميز بين الصفة والموصوف الذي سمح بولادة التميز الجوهري في فلسفتنا الوسيطة بين الماهية والصفة، والتعارض ما بين الواقعية والإسمانية، لا يستتبع من دون شك تأثيرًا مباشرًا للغة على الفكر، ولكنه يدعونا للتسليم بأن تطور المجتمع في فترة 800 ـ 1100 جعل من الممكن إحداث تحول في أنماط التفكير التي تعود بجذورها إلى الاهتمام بالنحو اللاتيني قبل ثلاثة قرون. انظر: *RC*, p. 52 - 53.

(21) هـذه هـي كلمات نـاقـد مـن المرسلين: Gernet, *Chine et christianisme*, p. 202.

(22) ما من لفظة صينية تترجم تمامًا مفهومنا العام عن المادة.

ومهما تكن بدايات العلم الحديث مناقضة للسكولائية الوسيطة التي كانت لا تزال تُعلّم بالمدارس في القرن السابع عشر، فقد كان لها انطلاقًا من غاليليه (Galilée) أُسّ لاهوتي يقول بوجود قوانين أبدية فرضها الله الخالق الأوحد على الطبيعة، وهو أيضًا أس غريب جدًّا عن الفكر الصيني.

وهكذا، ظهر نمطان من التفكير في أصل الصعوبات التي أعاقت التفاهم بين الصينيين والمبشرين المسيحيين، أحدهما ينبني على الخطاب، ويمتاز بالوضوح، ويستخدم المتناقضات، أما الآخر فلا يعرف إلا التغييرات المستمرة التي هي من طبيعة الأشياء المحسوسة، أو تلك الأزواج التي لا تتفارق والتي يزخر بها المعجم اللفظي الصيني... ولهذا السبب لا نعثر على أنساق فلسفية في الصين، ذلك لأن كل نسق فلسفي يقتضي، في رأينا نحن [الأوروبيين]، إجراء تصنيفات وتضادات مطلقة. والأمر على العكس من ذلك عند وانغ فيزهي، فالحقائق الحاصلة بمواجهة طروحات بعضُها نقيضُ بعضٍ، وبواسطة تمييزات جذرية، لا تعدو أن تكون مجرد منتوجات مصطنعة للغة: التقسيمات التي يقحمها الإنسان في العالم ليست سوى أسماء لا معنى لها إلا بالنسبة إليه هو وحده، إذ «ليس هناك في السماء مراتب شمسية ولا محطات قمرية... الأسماء وضعها البشر، وليست من إبداعات الطبيعة»[23]. وكتب أيضًا يقول: «هل هناك تحت [قبّة] السماء، أشياء تتناقض بالمطلق لكون بعضها منفصلًا جذريًا عن بعض؟ فلنبحث عن ذلك في السماء والأرض، لنبحث عن ذلك في الكائنات

---

(23) *RC*, p. 79.

التي لا تعد ولا تحصى [...]. لنبحث في عقلنا، لا يمكننا [...] تأكيد أيّ شي بشكل محقق»[24]. وهل «يمكن القول في حياة الإنسان إنّ الشاب والعجوز كائنان مختلفان؟ هناك تحوّل وتدرج من الطفولة إلى الشيخوخة من دون أن يوجد حدّ عازل بينهما، فهل يمكننا القول إنّه في يوم معين تنتهي مرحلة الشباب وتبدأ مرحلة «الشيخوخة»؟»[25].

في طبيعة لا وجود فيها إلا لاستمرارية بلا انقطاع، تتكامل المتعارضات، بل وحتى المتناقضات، ولا تشكل سوى واحد. وهذا المفهوم التكاملي، الشائع في الفكر الصيني، هو أساسيٌّ عند وانغ فيزهي: الفارغ والممتلئ، المتحرك والساكن، المجتمِع والمتفرِّق... إلخ، كلها أشياء لا يمكن الفصل بينها، فالفراغ مليء بالطاقات، وما نظنه ساكنًا يستبدّ به حال حراك دائم، والمركّبات الناجمة عن مزج طاقتين أساسيتين خالقتين لكل ما يمكن أن ندركه بحواسنا هي كائنات محكومة بالتحلل إنْ آجِلا أو عاجلًا، لتعود إلى وضع لامرئي. ولا شيء في هذا العالم بمنأى عن هذا الذهاب والإياب بين المرئي واللامرئي، وهذا ما يتطلب وجود كتلة طاقة كونية لا تعرف الزيادة ولا النقصان[26]. وقد كتب فيزهي: «إذا تأملنا في ما يولّد الجديدَ وجدنا أن الموت هو الخالق الكبير للحياة»[27].

---

(24) *RC*, p. 90.

(25) *RC*, p. 79.

(26) *RC*, p. 165 - 167.

وأسفل هذا، الأفكار المستوحاة من كتاب **التحولات**.

(27) «مجتمعة ومشكلة أجسامًا، يقول أيضًا، أو مشتتة وراجعة إلى «الفراغ الكبير»... الطاقات هي ذاتها دائمًا. انظر: *RC*, p. 175.

ومثلما ينبذ فيزهي كل تضاد مطلق لا يستند إلا إلى اللغة، فإنه ينبذ أيضًا كل قيمة قائمة على استدلال يستند إلى التضاد بين الـ «لا» والـ «نعم». ويقدم لنا التفسير التالي: من المألوف أن يبدو لنا أنّ حالة الإنسان السوية هي أن يكون في صحة جيدة، ولكن لو أن وضعه السوي يتمثل في أن يكون مريضًا لتعذر علينا عندئذ أن نقول إنّه قد مرض أو قد تعافى من مرض[28]. وهكذا إذًا، ليس التأكيد أو النفي سوى مسألة تواضع عليها الناس.

ليس التناقض المألوف لدينا بين الكائن والعدم مألوفًا في الصين، فالعبارات الصينية التي ترجمها بعضهم بهاتين اللفظتين، إنّما تستحضر على العكس من ذلك، زوجًا لا يقبل الانفصام، مكونًا من لامتمايز ينفلت عن إدراكاتنا ومن متمايز هو متمايز العالم المحسوس[29].

وعندما يرفض وانغ التمايزات التي أقحمها الإنسان على العالم فإنه ينفي بذلك إمكان وجود مطلق سابق على كل ما يمكن حواسنا أن تعرّفنا إليه، فيكتب قائلًا: «إذا ما تخلّينا (عن مجال الأشياء المحسوسة) وحاولنا البحث عن حقائق سبق لها أن وُجدت قبل الأشياء، حقائق ما فوق حسية، وأبدية، وتحوي في ذاتها التغييرات التي لا تحصى للكون، حقائق تعانق «السماء» و«الأرض»، عالمَ الإنسان وعالمَ سائر الكائنات، فإننا لا نستطيع إطلاق اسم عليها،

---

(28) *RC*, p. 72.

(29) رأى الطاويون أن اللامحدود هو المعين الذي لا ينضب لكل ما هو محدود، فيما يرى البوذيون العكس، وأن كل شيء هو وهم ومن صنع عقلنا.

وأكثر من ذلك لا يمكنها الاتصاف بأي واقعية كانت. ويقول لاوزي عن هذه النظرة التي تكدّرها هذه الأشياء (أشياء تتجاوز ما هو موضوعي ولا يمكن وصفها باسم): «الداو يكمن في الفراغ»، غير أن الفراغ هو فراغ العالم الموضوعي (وبالتالي لا يمكن أن ينفصل عنه). والبوذية تقول: «الداو هو في السكون المطلق»، غير أنّ السّكون المطلق هو سكون العالم الموضوعي. [أولئك] هم المتحذلقون أصحاب الخطب السقيمة العاجزة -في الواقع- عن التخلي عن عالم الأشياء، فيتّخذون «ما وراء المحسوس» شعارًا ليصبحوا سامِين، فمن تُراهم يظنون أنهم يخادعون؟»[30].

ويؤكد فيزهي أن عدم انتظام جميع الأشياء وتحوّلها المستمرّ -بحكم وجودها في الطّبيعة- يرجعان إلى الفاعلية المستمرة للطاقات التي تكوّنها[31]. لا شيء يقوم فيها على التعارض بإطلاق، ولا شيء منتظم فيها بإطلاق، وأما الأسماء والأعداد فقاصرة عن اعتبار هذا الأمر. إن الأشياء في واقع أمرها قابلة للإدراك هي بالذات. كتب فيزهي يقول: «هناك في العالم أشياء تمكننا معرفتها بالتبصر، وأشياء أخرى نعرفها بالدراسة: إنها المفاهيم والمبادئ. غير أنّ الأشياء والكائنات بحد ذاتها عصية على تفكيرنا ودراستنا، فالأسماء والأعداد محدودة، بينما الأشياء والكائنات تتمايز في حقيقة أمرها إلى ما لا نهاية. وإذا رُمْنا الوصول إلى غاية هذه التمايزات [...] فلن نستطيع بلوغ ذلك أبدًا. إنّ عدد أوراق شجرة كبيرة هو عدد ضخم

(30) *RC*, p. 96 - 97.

(31) راجع ما سيتبع.

لكنّنا لا نجد واحدة منها تشبه تمامًا ورقة أخرى، فكيف يمكن الأسماء أن تحدّها؟ إنّ التبادلات لامتناهيةٌ، فإذا استعرضنا الأحداث التي جرت في يوم وليلة، لا نجد حدثًا يشبه الأحداث التي وقعت قبلًا. وللتعبير عن حال الطقس، فإنّ الكلمات تختصره في «صحو» و«ممطر». ولكننا لا نجد أبدًا طقسًا إلا وهو يختلف، ولو قليلًا، عن طقس آخر. كيف يمكن الأعداد أن تبين كل هذه الفروقات؟»[32].

«بين السماء والأرض، وحدها الأشياء التي صنعها الإنسان تنتمي إلى هذا النوع، ولا شيء سواها. الدوائر التي يمكن رسمها بالبركار والمثلثات التي يمكن رسمها بالكوس، هي من صنع الإنسان. ولكن ليس هناك مطلقًا أي شيء على هذه الشاكلة في الكائنات التي خلقتها الطبيعة»[33]. يميز فيزهي أيضًا بين استخدام الإنسان ملكاته مباشرة (العيون للنظر والآذان للسمع والعقل للتفكير) وبين جميع الحالات التي يستعين فيها بأداة أو بآلة: هي أيضًا وسائط تتدخل في علاقته المباشرة والعفوية مع العالم.

ومع أن الأشياء والكائنات غير قابلة لأن ندركها في صميم واقعها، فإنّ العالم مكوّن من ثوابت أيضًا. النظام والصّدفة يتعايشان في العالم، وتخضع جميع ظواهر الطبيعة إلى هذا المزيج من المبادئ الذي يبدو لنا متناقضًا. وعلى الرغم من أن كل يوم يختلف عن سائر الأيام الأخرى بمجمل خصوصياته، فإن التتابع السنوي للفصول أمرٌ

---

(32) *RC*, p. 76.

(33) *RC*, p. 77 - 78.

مؤكد. وعلى رغم أنه ما من إنسان يشبه إنسانًا آخر على وجه الدقة، فإن لجميع البشر الهيئة نفسها. ولا مفرّ من التحول من الشباب إلى الشّيخوخة، غير أن الحياة قد تكون طويلة أو قصيرة. ولا شيء ثابت في ما يتعلق بالقوّة أو الضعف. وقد يطرأ على الإنسان أثناء انتقاله من النمو إلى الأفول ضعفٌ مفاجئٌ وهو في عنفوان الشباب، أو قد يُستعاد النشاط بعد الدخول في مرحلة العجز. ومع ذلك، وبرغم هذا التخبط، فإن الحياة تتجه دائمًا بعد نموّ وأفول مطّرديْن نحو العجز والموت[34].

ويتمّ تفسير هذا التّعايش بين النظام والصّدفة بوجود المبدأ التلقائيّ للتنظيم «لي» (principe spontané d'organisation) الملزمِ طاقتَي الـ«يين» (yin) والـ«يانغ» (yang) والضامنِ تكوُّن الكائنات الحية بانتظام مدهش ومزجٍ لا يخلو من عشوائية للطاقتين السالفتي الذكر أثناء تكونهما. وخلافًا للتقليد المهيمن منذ القرن الثاني عشر والقاضي بأن «لي» مبدأ لنظام مثالي متقدم على هاتين الطاقتين، يرى فيزهي أن هذا المبدأ ـالذي لطالما كان غير مرئي فلم يظهر بجلاء أثناء تكون الأشياءـ يمثّل سلطة تنظيمية شاملة، وقدّم دليلًا واضحًا على وجوده في «التنظيمات المتشعبة» و«الرسومات المنتظمة» المميزة جميع الكائنات الحية[35].

ولإعطاء فكرة عن النشاط السرّي المعقّد والمستمرّ المؤدّي إلى تكون تلك الكائنات، يستخدم فيزهي ألفاظ «توزيع وقياس»،

---

(34) المرجع نفسه.

(35) *RC*, p. 151 et 202.

«انصهار، ربط، تدفّق، توقف»[36]، بحيث تبدو أنها تستحضر البيولوجيا المعاصرة. وحيثما تحضر طاقة الكائن الحي تخترقها هذه القدرة الخالقة للتنظيم، خلافًا للمكونات الميتة للمزمار ـوهو آلة صنعها الإنسانـ حيث الفراغ والنّفَس[37] ـنفَس العازفـ اللذان يشغّلانه، وليست أجزاؤه الممتلئة سوى تكييف لطاقات مصدرها الكائن الحي[38]. وإذا ما كانت غالبية الأشياء تبدو لنا ثابتة، فإن هذا الثبات ليس إلا ظاهريًّا، ومردّ ذلك إلى أن طاقات المواد المكونة إياها دائمة التجدد، وهذا التجدد ضروريّ لبقائها، ذلك لأن ما لا يتجدّد يتحلّل ويموت، وهو بالتالي شرط ضروري للحياة. وهكذا، فإننا إذا كنا نرى ونسمع، ونفكر، فإن هذا بفضل النشاط غير المرئي والمستمر لطاقاتنا الحسّية. يقول فيزهي: «لا يوجد شيء ثابت. وإنما هناك نمط اشتغال ثابت»[39].

لا وجود في الصين للتّمييز الجوهري بين الروح والمادة الذي طالما أعطيناه أهمية كبيرة، بل إنه ليس هناك من مفردات تتوافق حقيقة مع ما نفهمه نحن من هذه الألفاظ. وبالمقابل، نجد في الصين تضادًّا بين الرّقيق والغليظ، أما الروح فهي الشّكل الأكثر رقة والأكثر صفاء للطاقة الكونية، ولا شيء غير ذلك، ومن هنا تتأتّى هذه الانعطافة المدهشة التي تجعل الجسد على شاكلة مستودع أو مكان

---

(36) *RC*, p. 208 - 209.

(37) الطاقة والنفس لا يتمايزان دائمًا: عمليات التنفس مصدر للطاقة.

(38) *RC*, p. 164.

(39) *RC*, p. 171 - 174.

لترسب هذه الروح: «ليست الأجساد والصفات المحسوسة للكائنات والأشياء التي لا تعد ولا تحصى في هذا الكون سوى ترسبات للروح»[40]، على نحو ما كتب زهانغ زاي.

وكذلك الأمر عندما حاول الأوروبيُّون في القرن السابع عشر تبيين ما يسمونه «ديانة» الصينيين، فقد وجدوا أنفسهم محرجين، وسبب ذلك أن ما كانوا يعتبرونه مسألة بديهية - نعني بذلك التمييز بين الروح الفاعلة والمادة المحض، بين النفس والجسد، وبين الخالق والمخلوق... لم يكن معروفًا لدى من يطلبون إليهم الهداية. ويؤكّد بعض اليسوعيين، مثل نيكولو لونغوباردو (Niccolò Longobardo)، وهو خليفة ماتيو ريتشي بعد وفاته سنة 1610، أن فلسفة الصين السرية كانت «محض مادية»، وينكرون أن يكون الصينيون قد عرفوا يومًا «أي شيء على الإطلاق له علاقة بمفاهيم الله والملائكة والنفس العاقلة»[41]. ويخلص لونغوباردو في محاولة منه لتبيين ما استنتجوه من مفهوم «لي» (مبدأ النظام الكلّي principe d'ordre universel أو سلطان التنظيم التلقائي pouvoir spontané d'organisation)[42] إلى القول: «ليس هذا الـ 'لي' سوى الهيولى عندنا». وفي المقابل، نَفَى ليبنتز (Leibniz) في كتاب علّق فيه على مؤلف لونغوباردو **بحث حول بعض النقاط في ديانة الصينيّين** (*Traité sur quelques points de la religion des Chinois*)،

---

(40) *RC*, p. 190.

(41) Gernet, *Chine et christianisme*, op. cit., p. 19.

(42) انظر أعلاه.

احتمالَ أن يكون الـ «لـي» هيولى فقال: «أنـا لا أرى كيف يمكن الصينيين أن يستخلصوا من الهيولى كما يدرسها الفلاسفة في مدارسهم، والتي هي شيء منفعل محض لا قاعدة له ولا شكل، أصلَ القاعدة والأشكال». ثم يضيف: «علينا بشكل خاص اعتبار الـ'لي' أو القاعدة بمثابة الفاعل الأول وعلّة سائر الأشياء، وأعتقد أنه يستجيب لألوهيّتنا»(43).

وعندما صار المترجمون الصينيون ضحايا التّفسير «الماركسي-اللينيني» الـذي فُـرض عليهم، وعندما استعاروا مفاهيم الغربيين وألفاظهم، وصفوا فيزهي بأنه «مادي»، ودام ذلك حتى حدود 1990. غير أن فيزهي لم يتصور مطلقًا شيئًا لاماديًّا على أنه بنية فوقية لما هو مادي، بل بالعكس، يرى استحالة الفصل ـكما هو شأن العلامة والمعنىـ بين الملموس والمجرد، وبين المحسوس والمادّي. إنه يرفض «التخلي عن الشبكة بعد المسك بالسمكة»، فهو يرفض إذًا ما ذهب إليه وانغ بي (Wang Bi) (226 ـ 249) الذي يقول بأن الشيء المهم هو ما وراء المحسوس فقط، بحيث يمكنه الانفصال عنه(44)، ويرى أن الرابط بين هذه المتناقضات هو المثمر، وفيه يكمن ألطف

(43) Leibniz, *Lettre à Monsieur de Rémond sur la philosophie chinoise*, dans: *Œuvre Complètes*, Dutens, t. IV, p. 12.

وبخصوص هذه المساجلة، انظر: **الصين والمسيحية**، Gernet, *Chine et christianisme*, op. cit., p. 279 - 280.

(44) الموقف نفسه عند وانغ فيزهي من موضوع الطقوس والأخلاق: لا نستطيع الفصل بين الطقوس والمشاعر، بين الأخلاق والحاجات الضرورية للحياة اللّهم إلا إذا دمّرنا هذه كما تلك. *RC*, p. 385.

ما في هذا العالم، وليس هناك جسد من دون إدراك وروح، كما ليس هناك روح من دون جسد. وإذا كان الميت لا يرى ولا يسمع فذلك لأنّ «جسده فَقَدَ ما يؤمّن له انتظام عمله [...] وروحه، وهذا ما كان يستند إليه»[45].

لم يكن بإمكان الموسيقى أن توجَدَ لو لم يكن هناك في الوقت ذاته آلات وسلالم للأنغام وإيقاعات: «في هذا الفن، الذي هو الموسيقى، متى تسرّب ألطف ما فيه، كالإيقاع والعدد والأنغام والأسماء، إلى داخل[46] الآلات فإنّما يعود إلى اللّاجسماني. وهناك أيضًا فواصل ووقفات وكل ما يصدر عن النوتات الست الأساسية. إن من يتوصل إلى فهم هذا الأمر يكون قد فهم ما يزيد على نصف مبدأ تكوين الكون»[47].

ويرى فيزهي أنّ استخدام عبارتيْ «مادي» و«معنوي» قد تمّ بحكم عمليّة تبسيط لغوية، ولكن لم يحدث أبدًا أي فصل بينهما. «وبما أنه ما من حدود بينهما، فمن الواضح أن نمط الآلية التي يعمل بها الكون (داو) والأشياء الملموسة لا يقوم على أسس مختلفة»[48].

وعلى أي حال، فإنّ حسّيانية فيزهي لا تزيد على ماديته بالمعنى الذي نفهمه نحن، فهو لا يرى علاقة توافق بين الصورة التي لدينا

---

(45) *RC*, p. 185.

(46) الترجمة حرفية.

(47) *RC*, p. 99 - 100.

(48) *RC*, p. 95 - 96.

عن الكون وما هو عليه في حقيقة الأمر. ويفسّر ذلك بالقول إنّ ما نعرفه عن الكون ليس سوى عالم بشري خاص بنوعنا، ذلك لأن الحيوانات لها عوالمها المختلفة عن عالمنا[49]، ويضاف إلى هذا أننا لا ندرك سوى جزء صغير غاية في الصغر إدراكًا غامضًا: «تبلغ قدرة عقلنا حدودها في اللانهاية، وتصل قوة سمعنا ونظرنا إلى حدودها متى وصلت إلى لا شيء تقريبًا»[50]، فيفوتنا إدراك الوجه المستور للأشياء. وبما أن الفضاء الذي يبدو لنا وكأن لا شيء فيه، هو مليء بالطاقة، يستنتج فيزهي أنّ على اللامرئي واللامسموع أن يتشكلا من العناصر نفسها التي تشكل ما نستطيع رؤيته وسماعه[51].

ولكن هناك ما يزيد على ذلك، فللظواهر التي لا تمكننا رؤيتها لأنّها تحدث على مستوى طاقات متناهية الصغر، سلوك غريب بالمقارنة مع تلك التي تسمح لنا حواسُّنا بتمثلها:

> «يميز الإنسان النقاط الأربع الأساسية ليحدد موقفه بالنسبة إلى ما هو أمامه أو وراءه ويتوافق مع ما له من تمييز للماضي عن الحاضر وللبداية عن النهاية ليضفي نظامًا على ما يراه ويسمعه [...]. ولكن من وجهة نظر مبدأ التنظيم التلقائي (لي) والطاقات اللامرئية[52]، ليس صحيحًا أن هناك قبلًا وبعدًا. وفي غياب أي توجه مكاني أو زماني

(49) *RC*, p. 247.

(50) *RC*, p. 245.

(51) المرجع نفسه، «ليس ما لا تراه عيوننا أقل امتلاكًا لخصائص المرئي».

(52) حول هذه المفاهيم راجع ما سيلي.

داخل السديم [الكاووس] الذي يوجّه فيه مبدأ التنظيم الطاقات، تكون البداية هي النهاية أيضًا، ويكون ما تم خلقه هو أصل ما خلق أيضًا، ويكون الساكن هو المتحرّك أيضًا، ويكون المنفصل هو المتحد أيضًا، وليس هناك من شيء لا يبدأ ولا من شيء لن يكتمل»(53).

ومع ذلك فإنّ تصوّراتنا هي وحدها التي تربطنا بعالم نجعله قسمًا متكاملًا، وهي وحدها التي تسمح لنا بالجزم بأنّ العالم ليس وهمًا محضًا كما يزعم البوذيّون. ومهما بلغت خصوصية كونها وفقًا على نوعنا، فإن الصورة التي لدينا عن العالم هي فعلًا منسجمة: «توجد الأشياء عندما تكون على علاقة في ما بينها ويتعذر وجودها في الحالة المعكوسة [...]، فالقيقب لا يحمل أغصان الصفصاف، وشجرة الكستناء لا تعطي ثمرة العناب [...] كل أشياء العالم يساند بعضها بعضَها الآخر، وعلى هذه العلاقة يمكننا البناء. هذا ما لا يمكن أن يضلّلنا ولا يدع مجالًا لأدنى شك»(54). هذا الانسجام يفسح في المجال للعمل البشري، وينزل إلى حدّ العدم بالطرح البوذي الذي يفيد بأن العالم ليس سوى استيهامٍ.

وعندما ينظر فيزهي إلى اللغة على أنّها مجرد صناعة، فإنه يهدف من خلال نظرته إلى أن يكشف عما في الطبيعة من **أنماط لآليات عمل** شاملة التطبيق. إنّه يتفق هنا مع تقليد نجده في الرياضيّات الصّينية(55).

---

(53) *RC*, p. 80.

(54) *RC*, p. 240.

(55) *RC*, p. 65. Jean-Claude Martzloff, *Histoire des mathématiques chinoises*, Paris, Masson, 1988, p. 64.

فخلافًا للرياضيات الإقليدية القائمة على استنتاجات انطلاقًا من مسلّمات، نجد أن الرياضيات الصينية تستفيد من وجود مجموعات من الحالات المتقابلة، فتغدو بهذا قريبة من نمط الاختبارات الرقمية. كتب مؤرخ للرياضيات الصينية قائلًا: «ليس بوسع هذه الميزة المدهشة إلا أن تذكرنا بتلك الميزة المسيطرة على الرياضيّات في أيامنا هذه، وهي ما كان الوصول إليه أمرًا مستعصيًا: لقد وفرت الشكلانية إمكانات إقامة علاقات بين أشياء يبدو أنْ لا علاقة بينها بعد أن كان لا يمكن التفكير فيها»[56]. أما الفكرة القائلة بأن ظواهر تبدو لنا مختلفة تمامًا يمكنها أن تعمل وفق آليات مشتركة، فصارت اليوم مقبولة لا في مجال الرّياضيّات وحسب، بل كذلك في الميادين الأكثر تنوّعًا.

هكذا، فما ينشغل به فيزهي في التاريخ ليس الأحداث في حدّ ذاتها، وإنما **آليّات عملها**، والعلاقة بين المؤسسات والعادات والاقتصاد، ومصير المجتمعات، والتغييرات المحتومة للعقليات والمؤسسات. أما إذا أخذنا الاتجاه المعاكس، فقل إنه ينشغل أيضًا بالمقاومة التي تبديها العادات الجماعية في وجه التغييرات، وبالآثار

---

(56) انظر: Geoffrey Lloyd, Préface aux *Neuf chapitres: Le Classique mathématique de la Chine ancienne et ses commentaires)* édition critique … par Karine Chemla et Guo Shuchun, Paris, Dunod, 2004, p. xii:

«القابلية للتطبيق على موضوعات جديدة هي في حدّ ذاتها أحرى بأن تشكّل الوسيلة التي ترسخ سلطة المبادئ الموجهة من أن يشكلها الاستنباط انطلاقًا من مبادئ عليا».

الممكنة للفعل البشري، وبالأمور التي لا وزن لها. كل ذلك لأن التاريخ بالنسبة إلى فيزهي مسألة ذات اعتبار وقيمة وليس مجرّد سردية تهدف إلى الترويح عن القارئ: إنّ إعمال الفكر في معطيات التاريخ شكل من أشكال التفلسف بما أن التاريخ هو المجال الذي تظهر فيه التحولات الكونية بمنتهى الجلاء»[57].

وعوض استخدام الخطاب، لجأ فيزهي ـ مقتفيًا خطى زهانغ زاي ـ إلى نظام من العلامات الخطية استمد منه قسمًا كبيرًا من تصوراته. ويتعلق الأمر بكتاب **التحوّلات** (*Mutations*)، وهو كتاب قديم موضوعه التنجيم، ويعرف أيضًا باسم **يي جينغ** (*Yijing*)[58]. وإذا طابقنا بين العقلي ومنطق الخطاب، أي مبدأ الهوية وعدم التناقض وقانون الثالث المرفوع، فإنّ تعريفه بكونه كتابًا في التنجيم هو تعريف غريب عن طبيعته، لأنه يعطي منزلة هامة للصُّدف. ولكن الواقع أنّ كتاب **التحولات** يصدر عن معقولية أخرى هي معقولية الأرقام الكبيرة التي تعالج موضوع الإحصاء، وهو ميدان نجد فيه وجودًا مشتركًا للثابت والصدف، وقد سبقت الإشارة إليه. وتهدف رسومه البيانية السداسيّة الأربعة والسّتون، والتي تتيح عمليات سحب بالقرعة، إلى القضاء على تأثير خارجي للصدفة[59]. وقد كانت تعتبر أنماطًا تعمل بشمولية وتصلح في جميع الميادين، بما

---

(57) *RC*, p. 38 - 39.

(58) لن أدخل هنا في التفاصيل المعقدة لتأليف هذا الكتاب وتفسيره.

(59) تلك هي القرعة التي تجعل من الرسومات البيانية السداسية منتوجات طبيعية مستقلة عن براعات العرّاف. انظر: *RC*, p. 61.

في ذلك السلوك البشري. يقول فيزهي: «إن الـ'يي' (Yi، وهو اسم للتحولات) قد أدمج في داخله هذا (أي هذا التركيب بين النظام والصدفة) وجعل منه آلية لعمل الكون (الداو)»[60].

وتتألف التحولات انطلاقًا من علامتين تتوافقان مع واحدة من أكبر ضروب التضاد العامّ في الطبيعة، وهي المؤنث والمذكر وما يضارعهما، مثل الانكفاء والتمرد، والداخل والخارج، والظلمة والنور، والسكون والحركة[61]... وترمز هذه العلامات إلى الطاقتين اللامرئيّتين المكوّنتين الكون والمعروفتين بالـ«يين» والـ«يانغ». وانطلاقًا من القاعدة، كان النّظام قد تشكل من التركيبات الأربع الممكنة لأسطر الـ «يين» والـ «يانغ»، ثم من ثمانية رسوم بيانية ثلاثية بإضافة سطر جديد، وأخيرًا من 64 رسمًا بيانيًّا سداسيًّا تشكلّت من جميع التراكبات الممكنة للرسوم البيانية الثلاثية، ولكل واحدة من هذه التركيبات الجارية بحسب 2 و3 و6، ولكل واحد من سطورها دلالاته[62].

---

(60) *RC*, p. 216.

(61) الكلمة «كي» التي تُطَبَّقُ على طاقتي الـ «يين» والـ «يانغ» هي أيضًا -كما يظنّون- الهواء الذي تسمح التقنيات التنفسية الشائعة كثيرًا في الصين بسريانه داخل جسدنا على الطريقة التي يجدّد بها الأوكسيجين خلايانا.

(62) لاحـظ العديد من علماء البيولوجيا التشابه بين الشفرة الجينية وكتاب **التحوّلات**: وبالفعل، ينطلق النظامان من وحدات أربع أساسية، ومن أربعة وستين تركيبًا يحدّد معناها موقع العلامات. ولكن بينما تشكّل الرسومات البيانية السداسية نماذج مستقلة، فإن الشفرة الجينية تشكل تغليفات متصلة. انظر: *RC*, p. 153 - 154.

فضلًا عن مفهوم التحوّل عن طريق تبادل سطر أو سطرين بين رسمين بيانيّيْن سداسيّين ينبثق أحدهما عن الآخر، يقدّم كتاب **التحولات** ما تعلق من الأسطر بالعنصر السالب، وهو عنصر لامرئي ولكنه دائم الحضور، وبانقلاب الوضع فجائيًّا[63]. وبما أنّ ما من شيء في العالم إلا ويتضمن هوية واختلافًا، وتمدّدًا وتقلصًا، ونهاية وبداية، ما يسمح بتصور العالم بمثابة منظومة واسعة من المتشابهات والمتضادات المتكاملة، فإنّ جميع أشياء العالم هي نتاج امتزاجات طاقتي الـ «يين» والـ «يانغ»[64].

ولكنّ العالم هو صنيع مرئيّ ولامرئي: «فاللامرئيّ هو ما يتكثف خفية، والمرئي ليس سوى وجهه الظّاهر)»[65] والرسم الذي يمثل ترابط الطاقتين داخل دائرة، أي الـ«يين» والـ«يانغ»، معروف تمامًا[66]، إذ نرى فيه رمزًا لامتحركًا، ولكنه يتحرك، وينتج عن دورانه تحول الإيجاب إلى السّلب، والمرئي إلى اللامرئي، والـ«يين» إلى الـ «يانغ»، وبالعكس، فهذه المتناقضات حاضرة وغير قابلة للانفصام في هذا الرمز، وتتحول إحداها إلى الأخرى على الفور لحظة انقلابها، فنحن لسنا هنا إزاء أضداد يلغي أحدها الآخر كما في منطق الهوية وعدم التناقض[67].

---

(63) كل رسم بياني سداسي يقترن به سلبُه سطرًا سطرًا وعكسُه رأسًا على عقب.

(64) *RC*, p. 111 - 112.

(65) *RC*, p. 156.

(66) ربما يرجع هذا التصور إلى القرن العاشر.

(67) *RC*, p. 113 - 114.

ويقول زهانغ زاي: «فلأنهما اثنان يكون هناك تحوّل». إن الجنسانية ـالممثلة بهذين الرمزينـ هي مصدر تنوع الأفراد[68]. وإذا كان الـ «يين» أو الـ «يانغ» منفردًا، فإنه يبقى عقيمًا. وهكذا فإنّ هناك تحولًا في الرسوم البيانية السداسية لأنها مؤلفة من اثنين من الرسوم البيانية الثلاثية التي يحتوي كل منها على مركز، هو القمة في السطر 5، ومركز القاعدة في السطر 2: «ما ليس له سوى مركز واحد لا يعرف التّحول، وأما الذي يمتلك مركزين فقادر على ذلك»[69]. ويقول وانغ أيضًا: «لأنّ هناك أساسًا واحدًا مكونًا، هناك تفاعل بين الأزواج المتعارضة. إنها مثل الماء المكوّن من مادة وحيدة، ولكنه قادر على التحول ثلجًا في حال البرد، وماءً مَغليًّا إذا سخّناه. وبفضل هذا الاختلاف بين هاتين الحالتين تمكّنا من معرفة المادة الثابتة المكونة للماء»[70]. «يغدو المعدن سائلًا إذا تمّ تذويبه ويصبح الماء صلبًا إذا تمّ تجميده والمجموع الموحّد صلابة وليونة لا يعرف حدودًا منفصلة»[71]. إنّ هذه العناصر المتمايزة من حيث الظاهر، بأشكالها المختلفة ليست سوى واحد.

الحياة تنظيم. يقول وانغ فيزهي: «إذا كان الجذع والأغصان والأوراق والأزهار في حياة شجرة تشكل باتحادها كلًّا منظمًا،

(68) *RC*, p. 217.

(69) *RC*, p. 115.

(70) *RC*, p. 93.

(71) لا نستطيع تحديد هذه التحولات بشكل صحيح إلا بالاعتماد على معايير يتم اختيارها اعتباطيًّا.

فذلك لأنها تنمو مترابطة في ما بينها، وإذا كانت قضبان الدولاب والثقب والمحامل والمحور ناجعة في تصنيع عربة، فذلك لأن عمل إحداها مرتبط بعمل جميع الأدوات الأخرى. وفي حال الشّجرة، إذا كان الجذع والأغصان والأوراق والأزهار لا تنمو مترابطة في ما بينها، فيحدث قطع في تكون الشجرة. وفي حال صنع العربة، إذا كانت الأجزاء المختلفة غير متناغمة بعضها مع بعض، فسينقص شيء وتصبح العربة غير صالحة للاستعمال»[72]. فنتيجة لحضور أو غياب تنظيم يشمل مجموع كائن حيّ ما أو جماعة ما، يتولد النّظام أو الفوضى[73].

وتشكّل شتى أنواع المؤسسات والأخلاقُ والعادات الجماعية والأفكارُ المسيطرة مجموعةً متضامنة هي حصيلة التكيّف الذي نشأ بين هذه المكونات خلال مسيرة تطور طويلة. إنّها تشكل منظومات تتغير بطريقة متفاوتة التقدم[74]. وقد كتب فيزهي: «إذا انتزعنا واحدة من بين مئة مؤسسة اضطربت الحال لدى جميع الأخريات، وإذا اكتفينا بواحدة فقط من بين تلك المئة فكيف يمكن هذه المؤسسة المنفردة أن تعمل (وسط مئة أخرى غريبة عنها)؟». ولهذا، لا يمكننا الحفاظ على حياة مؤسسات باتت في حال احتضار.

---

(72) *RC*, p. 144.

(73) *RC*, p. 149.

(74) *RC*, p. 145.

نجد هذا المفهوم للتاريخ في أوروبا في القرن التاسع عشر عند توكفيل (Tocqueville) وهربرت سبنسر (Herbert Spencer).

يُفسّر تناغم العناصر التي تساهم في إقامة النظام في مجتمع ما كيف أنه لم يعد بإمكاننا حكم عالم اليوم بمؤسسات الماضي، ولا يمكننا حكم عالم الغد بمؤسسات اليوم. وبما أن العالم لا يتوقف عن التغير، فمن العبث الاعتقاد أنه بالإمكان اعتماد وسائل أثبتت نجاحها في ماضٍ كانت ملائمة له، ولكنها لم تعد أبدًا تتلاءم مع الحاضر[75]. وليست القوانين في ذاتها جيدة أو سيئة، لكن قيمتها تتوقف على علاقتها مع مجمل المؤسسات الأخرى، وكذلك مع أخلاق عصر معيّن وتقاليده وعاداته. «عندما تكون هناك قوانين سيئة اعتادها الناس من زمن طويل، فليس هنالك أفضل من الامتثال لها: وهكذا، بالتّقليل مما هو سيّئ فيها وبإضافة ما يحسّنها، يعيش الناس بسلام»[76]، ومن العواقب المحتملة لكل إصلاح عنيف أن يُحدث، بلا فائدة، اضطرابًا في نظام يعمل بطريقة ما، حسنة كانت أو سيئة، وذلك لأنّ الأخلاق والعادات أقوى من القوانين.

العادات هي ما يكوّن الإنسانَ والجماعات البشرية، كما أنها تفسر الفروقات الكبيرة التي تفصل بين الأفراد وبين المجتمعات على السّواء. ولا يتوقّف الإنسان ـوهو المقولب منذ طفولته بتأثيرات محيطه وتربيته واهتماماتهـ عن التّغيّر طوال الحياة، فليس هناك إذًا طبيعة بشرية مثبّتة. ويرى وانغ فيزهي، شأنه شأن دوركهايم (Durkheim) أنّ الإنسان خاضع للضغط الذي يمارسه عليه المجتمع من دون أن يشعر بذلك[77].

---

(75) *RC*, p. 148.

(76) *RC*, p. 366.

(77) *RC*, p. 225.

وبما أن الإنسان نتاج للمجتمع الذي يعيش فيه، فإنّ وانغ يتصوّر وجود مرحلة ما قبل تاريخية طويلة جدًّا، حيث بحكم غياب أي ثقافة كانت، «لم يعرف البشر أي شيء عن كل ما جرى قبلهم، ولم يتمكنوا من نقل شيء للأجيال التي جاءت بعدهم. وفي الغياب التام لكل قاعدة [...] لا يكون الإنسان سوى حيوان قادر على الوقوف، يهمهم عندما يجوع، ويرمي فضلات طعامه عندما يشبع». ولكن فيزهي يرى أن ما صلح للماضي السحيق، يصلح أيضًا لما هو آت، ويرى وانغ أنّه سوف يأتي يوم تتلاشى فيه الحضارة. فيقول: «عندها يعود الناس إلى الحالة الحيوانية التي كانوا عليها في الأزمنة السحيقة، وعندما يبلغونها ستنعدم الثقافة والكتابة، ولن تكون للمعارف شهادات. ومهما بقيت العيون للرؤية، والآذان للسّمع طوال مليارات السنين، فلن يوجَدَ شيء يتيح الاحتفاظ بشواهد على هذه العصور. لا شيء سوى الكاووس»(78).

وكما لا يمكن الفصل بين المحسوس وما فوق المحسوس، لا يمكن -وفق فيزهي- الفصل بين رغبات الإنسان الأساسية والأخلاق. هذه الرغبات التي تتصف بها جميع الكائنات، هي إبراز للنظام الكوني. يقول فيزهي: «إنّ المتعة التي تشعر بها الكائنات عندما تتغذى، والفرح الناجم عن علاقات الحب هي طاقات الفعل الخلاق 'للسماء' و'للأرض'»(79). وكما تذكر عبارة في **التفسير الكبير للتحولات** (*Grand Commentaire des Mutations*) غالبًا

(78) *RC*, p. 387 - 388.

(79) *RC*, p. 301.

ما يستشهد بها: «الفضيلة الكبرى للسماء والأرض تدعى حياة». ويقول: «هناك أناس وديعون يسهل إرضاؤهم، ولكن رجلًا مفرطًا في خيره لا يمكنه بالتالي أن يكون رجل خير [...] ذلك لأن سهولة التكيف تدل على طيبة القلب. وأخشى أن يكون ضعاف الرغبات ضعافًا أيضًا في (فهم/ تمثل) نظام الكون، شأنهم كشأن أولئك الذين يكتنفهم الضعف للقبول شخصيًّا بالعالم، ما يجعلهم غير قادرين على تحمل أعبائه...»(80). لا تقوم الأخلاق إذًا على الكبت التلقائي للرغبات، وهذا مستحيل على كل حال، وإنما بالاعتراف بها عند البشر الآخرين، وبتنمية حسّ المبادلة في ذواتنا، ما يتطلب بشكل محتم الحدَّ من جموح الرغبات إذ لا يمكن تبديد موارد محدودة لمصلحة البعض. يقول فيزهي: «لكي يشعر البشر بالاكتفاء والسعة، لا شيء، لا اتساع الكون ولا غنى الجبال والبحار بقادر على إشباع رغباتهم، إذ ليس هناك مستوى محدّد نهائيًّا يبيّن امتلاك ما هو وفير أو ما هو يسير»(81).

وعندما يهاجم فيزهي التيارات الفكرية التي كانت رائجة في القرن السادس عشر وفي أيام شبابه، فهو يفعل ذلك بسبب تصوره الكون والمجتمع والواجب الاجتماعيّ الملقى على عاتق النخب البوذية والطاوية التي تحضُّنا على الانفصال عن مجتمع نحن جزء لا يتجزأ منه. تعمل الطاوية بكرهها الموت على الفرار منه، والبوذية التي تكره الحياة تسعى إلى الخروج من هذا العالم الذي تعتبره

(80) *RC*, p. 300 - 301.

(81) *RC*, p. 291 - 292.

بمثابة تتابع لا ينقطع من الآلام والانبعاث والموت[82]. «الطاويون والبوذيون يعتبرون طبيعتنا[83] كما لو أنها ومضة معزولة ومطلقة[84] تبقى في اللامحدد وخارج كل ما هو موجود. إنهم لا يعرفون أن الروح والطاقات والجسد تتداخل في العلاقات القائمة في ما بينها لتشكل كلًّا، وأنّ الفراغ هو الإناء الممتلئ (الفراغ مليء بطاقة كونية) وهو ليس سوى ما يعجز بصرنا وسمعنا عن الوصول إليه»[85].

يقول لاوزي: ««تعاستي الكبرى مصدرها أن لي جسدًا»، ويقول زهانغ زاي: «علينا أن نعمل لكي يكون جسدنا مثل الخشب اليابس، وقلبنا شبيهًا بالرماد الخامد». وتقول البوذية: «إنّ رؤية الجمال والبحث عن الموسيقى من رذائل السّلوك البشري». وتتعامل البوذية مع الحواس الخمس ومع العقلي على أنها أعداء فتنعتها بـ «الشرور الستة». وتعبر عن كرهها إياها عندما تعتبرها مدنّسة، وتهين الجسد عندما ترى فيه «كيس جلد نتن» [...]. لا يمكن البوذية والطاوية الشفاء من جنونهما، ولا الاستفاقة من حماقتهما»[86].

وإذْ يرفض وانغ الفكرة البوذية القائلة بوجود حالة إشراق يمكن بلوغها بفضل تمارين قائمة على التركيز الجسدي والعقلي وموغلة

---

(82) *RC*, p. 184.

(83) بالنسبة إلى البوذيين، هذه الطبيعة هي بالطبع طبيعة بوذا التي يمتلكها جميع الكائنات.

(84) حرفيًا، من دون تعارض متمّم.

(85) *RC*, p. 303.

(86) *RC*, p. 297.

في التوحد ومنعزلة بعيدًا عن العالم المحسوس وعن الواجبات البشرية، وإذ يرفضُ أيضًا المفاهيم الطاوية القائمة في عصره والقريبة من البوذية، فإنه بذلك يدين التزهد، الذي لا يعتبره عديم الجدوى وحسب، بل يعتبره لاأخلاقيًّا، فالتزهد بالنسبة إليه شكل من أشكال التّوق إلى الموت:

«من يحتقر جسده يحتقر بالضرورة المشاعر، ومن يحتقر المشاعر يحتقر الحياة، ومن يحتقر الحياة يحتقر الإنسانية والفرائض، من يحتقر الإنسانية والفرائض يخرج بالضرورة من الحياة، ومن يَنف نفسه من الحياة يَعتبر ما ليس بكائن حقيقيًّا، والحياةَ غيرَ حقيقية. وإذاك تنتشر الطروحات الفاسدة للمذهبين البوذي والطاوي»[87].

هناك موروث طويل جعلنا نقتنع أن ما من فلسفة تنشأ إلا انطلاقًا من اللغة: إنها بالنسبة إلينا خطاب معقلن أو تأمل في اللغة. ولكنّ التحليل الذي يقدمه مفكّر ينتمي إلى عالم بقي طويلًا من دون أي احتكاك بعالمنا [الغربي] يقدم الدليل، كما هو الشأن عند فيزهي، على أن تفكيرًا لا همّ له سوى أن يفحص الطبيعة وما يضادها مع الأشكال الإنسانية المصطنعة كلّها، هو تفكير يمكنه أن يوجه الفكر نحو دروب أخرى غير متوقّعة. ورأى بعضهم في هذا التحليل ـ ولو من خلال خلاصة قصيرة جدًّا ـ ثراء هائلًا.

يدور الأمر هنا على أنماط الفكر وعلى الأطر الذهنية، وليس على العلوم. ومع ذلك، هناك في الطريقة التي قارب فيها وانغ فيزهي

---

(87) *RC*, p. 301.

بعضَ المسائل الفلسفية أوجهُ تشابه مع الإشكالية التي نجدها في العلوم المعاصرة. ربما كان ذلك بفعل أن هذه العلوم قد تحررت من تقليد جوهراني وميكانيكيّ مديد لم يكن يتطلب سوى اللغة ما دام كان على جهل بمنظومات الرموز. فتلك العلوم كانت، مثلها مثل فيزهي، تقدّر أن التعايش بين النظام والصدفة مسألة طبيعية، وتسلّم بأنه من الجائز لظواهر من طبيعة شديدة الاختلاف أن تتأسس على ميكانيزمات متماثلة، وبأن التصرف الذي تتصرف به الطاقات على المستوى اللامتناهي في الصغر تصرف أخرق بالنسبة إلى مداركنا، وتُماهي بين المادة والطاقة، وتنبني ـكما هي الحال في البيولوجياـ على تركيبات يحتل فيها الموضع واللحظة وظيفة حاسمة. ومع ذلك، علينا ألا ننسى أنه ليس جائزًا أن نعزل فيزهي عن مجمل موروثات مختلفة عن موروثاتنا، ولا عن عصره، وظروف حياته، وموقعه في تاريخ الفكر الصيني الطويل والمتشعب. ويبقى فيزهي بحيويّته وبقوته الفكرية، شخصيةً استثنائية، بفضل عنفوانه واقتداره الفكري.

جاك جيرنيه

الفصل الثاني

التصوّر الصينيّ للتاريخ

نشأة النوع الصينيّ للتاريخ وتطوّره

إنّ الكتاب الذي أسس لعلم التاريخ في الصين هو مجموعة منتخبات أتمها سيما كيان (Sima Qian) سنة 91 ق.م. وتعرف في الصين باسم **شي جي** (*Shiji*). و«جي» تعني **مذكرات**، وبما أن «شي» صارت في ما بعد تعني **التاريخ**، فإن شافان (Chavannes) الذي قام بترجمة الفصول السبعة والأربعين الأولى من الكتاب، نقله إلى الفرنسية تحت عنوان **مذكرات تاريخية** (*Mémoires historiques*). والواقع أن لفظة «شي» اسم الوظيفة التي كان يشغلها سيما كيان **سكرتيرًا فلكيًّا**، ما أتاح له النفاذ إلى جميع وثائق الدولة. ينبغي إذًا أن نفهم من هذا المؤلَّف أنّه مجموعة منتخبات من السّجلات التي ـ والحق يقال ـ عملت عبقريةُ الكاتب وتمحيصُه الواسع على جعْلها تجميعة متقنة تتناول كلّ تاريخ الصين حتّى عصره. غير أنّ مفهوم **الدراسات التاريخية** (shixue) لم يظهر هو بالذات إلّا شيئًا فشيئًا عبر مسيرة تطورية لوظيفة **السكرتير الفلكي** التي تغيرت تسميتها لتصبح **صاحب توثيق الدراسات التاريخية** (shixue jijiu) سنة 319.

النشأة التنجيمية للحوليّات

يحدث أن يختلط التاريخ في الأصل مع أمانة سرّ المحفوظات. ولكن ما سبب الرّبط بين هذه السكرتاريا وعلم الفلك؟ يعود ذلك

لارتباط الفلك في الصّين السّحيقة بالتّنجيم. واختُرعت الكتابة، التي لولاها لم تكن ثمة وثائق ومحفوظات، بادئ الأمر لتسجيل الأعمال التنجيمية. والشكل الأول من أشكال الكتابة الرمزية الصينية كان الذي ظهر حوالى نهاية القرن الثالث عشر ق.م.، وكان كتابات منقوشة على عظام كتف البقريات أو على قواقع السلاحف، المستخدمة لتقنية تفحص النقوش، وهي تقنية التنجيم في ذلك العصر، ثم ملاحظة شقوق العظام الناجمة عن هذه التقنية، التي يعمل العرافون على فك رموزها باعتبارها علامات كهانة. ويطلق على هذه المنقوشات الكتابية اليوم اسم **نقوش العرافة**، وهذه النقوش سجلت أولى وثائق الدولة الصينية. وبالفعل، بما أنه ما من شيء كانت تُقْدِم عليه الدولة إلا بواسطة تنجيم مسبق، فإن هذه النقوش الكهانية بحد ذاتها شكلت الشهادات المدوّنة على كل ما يمكن أن تكون السلطات العامة قد قررته، وعلى أنه جرى حفظ هذه الشهادات بانتظام. وخلال ما يقرب من قرنين استمر فيهما حكم سلالة شانغ (Shang) (بدأ حكمها قرابة سنة 1600 ق.م.، وأطيح بها نحو سنة 1050)، وبعد اختراع الكتابة، تمّ اكتشاف ما يزيد على مئات الآلاف من النقوش العرافية، التي كان معظمها محطمًا ولكنّ هناك عددًا هامًّا منها بقي في حالة شبه تامة، إن قليلًا أو كثيرًا، ويعود إلى تاريخ معروف. أما مجاميع هذه النقوش فهي على شاكلة الحوليّات إلى حدّ ما[88].

(88) لأبرهن على هذا الأصل للحوليات في مجاميع النصوص التنجيمية، ألّفتُ بشكل مصطنع «استنساخًا» من **الحوليات على الخيزران** (*Annales sur bambou*) مأخوذًا كله من كتابات عرافية. انظر: *Études chinoises*, t. XVIII, vols. 1 - 2, Paris, 1999, p. 123 - 135.

خلال عهد السلالة التي تلت، سلالة زهو (Zhou) (حوالى 1050 ـ 256 ق.م.) تم إنتاج حوليات خالصة، ولكن كَتَبَتها كانوا من العرافين الذين صاروا كتبة سكرتاريين. ومع ذلك، فإنّ هذه الحوليّات التي تكوّنت بادئ الأمر كلغة رمزية خاصة بالتنجيم، سرعان ما أخذت القيمة الكاريزمية لنص عرافي، وكانت إلى حد ما بمثابة الكتاب المقدس في مملكة زهو. وقد لا نفاجأ إذا عرفنا أنّ كونفوشيوس (551 ـ 479 ق.م.) من خلال اعتقاده بأن السماء انتدبته لإنقاذ هـذه المملكة السائرة نحو الـزوال، قد أخـذ على عاتقه مراجعة الحوليات. الحوليّات هي كتاب مقدّس ولكن لا بمعنى أنها كتابة موحى بها، بل بمعنى أنها **كتابة ملهمة للوحي**[89]. كما أن العرافة المنقوشة على قوقعة السلحفاة كانت تعطي علامات تنبّئية تكشف طبيعة الأحـداث التي يتم التنجيم بشأنها، كذلك فإن الكهانة المكتوبة تقدم في الحوليات ترقيمات رمزية تنم عن طبيعة الأحداث التي يتناولها التسجيل. ويعتبر هذا الترقيم ذا قدرة على الكشف، لأنه مسكون بقداسة حرف الكتابة «وين» (wen)، وهي قداسة يعترف بها كل الموروث الصيني بناء على التسلسل التنجيمي للحرف الذي يعززه هنا النظام القطعي للاسم

---

(89) حـول هذه النقطة أسمح لنفسي بالدعوة للرجوع إلى الورقة التي قدمتُها في المؤتمر الدولي الذي أقامته CREOPS في السوربون في 16/ 4/ 2005 بعنوان «الحرف الكاشف والحرف الذي يكشف عنه (التفسير الكونفوشيوسي على الطرف المناقض لطريقة تأويل الكتاب المقدس)» [سوف تنشر أعمال هذا المؤتمر].

الصحيح (zhengming)، والذي يُجلّه كاتب الحوليّات أكثر من حياته بالذات[90].

التأْريخ وعلم التاريخ

يتمسّك نصّ الحوليّات بكلّ حدث يومًا بيوم. ولمعرفة دلالته التاريخية يجب القيام بعملية إسقاط تاريخية (دياكرونية) تفسيرية. وبينما يغلب في الغرب الطابع الدياكرونيّ على الحوليات الأكثر قدمًا، فتتخذ شكل السرد بحيث تربط بين الأحداث، فإن الحوليات الصينية القديمة، التي تجد نمطها الأصلي في جمع قطع عرافية تشكل سلسلة سرية لمعالم أحداث مؤرخة ولكنها غير مترابطة: دلالة الشيء تبقى في حاجة إلى تفسير. ومن هنا يأتي كون البناء التاريخي في الصين كان دائمًا يتم في وقتين متمايزين: زمن التّأْريخ الذي يكتفي بذكر الوقائع فقط، وزمن علم التاريخ الذي يقوم بتفسيرها. ويمكننا أن نجد صدى لهذا التمييز في السيرورة التنجيمية الصينية

---

(90) في سنة 547 ق.م. قام ضابط كبير في إقطاعة الـ «كي» (Qi)، يدعى كي شي (Cui Shu)، من دون أن يقْدم على ذلك بنفسه، بتدبير مقتل سيّده الدوق زهانغ (Zhuang) على يد جنوده. وذكر الحولي الكبير اسم كي شي على أنه «قاتل ملك» (مع أنه لم يقم هو بتنفيذ عملية القتل، إلا أنه يستحق أن يعتبر قاتلًا). أمر كي شي بإعدامه، ورُمِيَ بأخويه الاثنين في بئر وكانا قد خلفاه الواحد تلو الآخر، ثم قُتلا لاتخاذهما الموقف نفسه. أما الأخ الثالث الذي ورث الوظيفة هو أيضًا فكان ينتظر المصير نفسه لاتخاذه الموقف نفسه، ولكنه نجا من الموت (*Zuozhuan*, traduction de Séraphin Couvreur dans *La Chronique de la principauté de Lou*, Paris, Les Belles-Lettres, 1951, t. III, p. 426).

بين صنع العلامات العرافية الذي يسمى «بي» (bu) **(عملية تشقيق القطعة التنجيمية)** وتأويل هذه العلامات، وهذا ما يسمى «زهن» (zhen) **(تكهن)**. وتدخّل كونفوشيوس في هذين المستويين: أولًا بإعادة كتابة الحوليات (المعروفة باسم **الربيعات والخريفات** *Printemps et Automnes*) بمعنى تصويب الأسماء، وثانيًا بالقيام بشرح دلالتها من خلال تفاسير ستؤول إلى «التقاليد» القانونية الثلاثة (زهوان zhuan) التي تتحكم بتفاسير هذه الحوليات.

رقابة التأْريخ

كتاب سيما كيان، الذي اعترف بكونه استلهم من تمشّي كونفوشيوس، فرض نفسه على الفور نموذجًا لعلم التاريخ الصيني. ومن القرن الأول حتى الرابع تم تقليده من النقلة والمصنّفين الذين يجمعون بين مهمات التدوين التأريخي وعلم التاريخ تحت إشراف جهاز مراقبة موجّه مقره في مكتبة الشرق بالقصر الإمبراطوري زهي زو دونغ يان (Zhuzuo dongyuan). ولكن في عهد آل سوي (Sui)، قضى مرسوم إمبراطوري سنة 593 بمنع التجميع التأريخي الخاص، ثم بعد ذلك أنشأ الـ «تانغ» (Tang) مكتبًا للتأريخ الرسمي، وانطلاقًا منه ووصولًا حتّى نهاية النّظام الصيني القديم، كانت الرقابة صارمة، إن لم تكن على علم التاريخ، ففي الأقل على مصدره التأريخي الرسمي، وذلك وفق القواعد التالية:

1 ـ تُدوّن النشاطات الشخصية للإمبراطور وأعماله الحكومية، وبعد أن تنقح يتمّ جمعها في كتاب يوميات.

2 ـ يمكن أن تُجمع هذه الوثائق الثلاث بعد موت الإمبراطور فحسب، لتشكل ما يسمى بـ **حوليات صادقة** (*Annales véridiques*) (عن عهد حكمه).

3 ـ تتم أرشفة جميع هذه الوثائق، ولكن يُمنع الاطلاع عليها ولا يمكن جمعها إلا بعد انتهاء حكم السلالة، ولدى مجيء السلالة التالية يمكن جمع التاريخ الرسمي للسلالة السابقة بالاستناد إلى هذه المحفوظات.

وخلاصة القول إنّ هذا النظام يرجع إلى إقامة التقعيد الصارم للتأْريخ الرسمي المعتمد في عصر كونفوشيوس، بعد تحويل التعاليم «السحرية ـ التنبّئية» في الآليّات القديمة إلى «بيروقراطية ـ بوليسية». وعلى سبيل المثال، إثر سقوط سلالة مينغ سنة 1644، فإنّ أحد رعاة الأدب، ويدعى زهانغ تينغ لونغ (Zhuang Tinglong)، راودته الفكرة المشؤومة لجمع مجموعة من الرُّواة تاريخ سلالة مينغ على نفقته، عندها لم يُكْتَفَ بحرق المجموعة سنة 1660 للخلاص منها، ولكن تمت تصفية ما يزيد على سبعين شخصًا كانوا على علاقة قريبة أو بعيدة بالعمل، بأمر من السلطة الإمبراطورية الجديدة، التي رأت أنها عوملت في الكتاب دون الاحترام المطلوب[91].

تضاعف المؤلفات التاريخية

لم يكن تطور علم التاريخ مواكبًا لتوسع النسيج الحدثي للتاريخ عبر العصور. وفي عهد الـ «سونغ» كتب سيما غانغ (Sima Guang)

(91) انظر: Arthur Hummel (éd.), *Eminent Chinese of the Chi'ing-Period*, Washington D.C., 1953, vol. 1, p. 205 - 206.

(1019 ـ 1086)، وهو موظّف في مكتب التأريخ الرّسمي، نوعًا جديدًا من الحوليّات الشاملة، جامعًا فيها كلّ المعطيات الماثلة في السّلالات السابقة بعد أن مرّرها على غربال النقد وأغناها من خلال معارفه الجديدة. وبعد قرن، ألّف يان شي (Yuan Shu) (1131 ـ 1205) منظومات وصفية خصّص كلًّا منها لسلسلة محدّدة من الحوادث التاريخية (سلسلة من حملات عسكرية أو ضرب معيّن من دسائس البلاط على سبيل المثال) وذكر فيها الأمور بحذافيرها (**الجذور والأوراق** (les *racines et frondaisons*) «benmo»). ونجد عند زهنغ كياو (Zheng Qiao) (1104 ـ 1162) ـوهو أديب وعلّامةـ فكرة تاريخ موسوعي يشمل مراحل نموّ جميع تشعّبات الحضارة. وسمحت هذه المؤلفات خلال حكم السّلالات اللّاحقة، بظهور امتدادات وردود غير بعيدة عن تقليد هذه النماذج مجسَّدة بروايات متنوّعة لها.

وازدهر الأدب التأريخي الرسمي أيضًا، فالحوليات الوطنية زاحمتها الدراسات الأحادية [المونوغرافيات] المحلية في المقاطعات والنواحي والكانتونات، وكانت تدون على مسؤولية الحكام المحليين، ويُفترض أن يعاد النظر فيها كلّ عشر سنوات. وخلاصة القول هي أن الإنتاج المتراكم لمؤلفات من شتى الأنواع في باب التاريخ، انتهى به المطاف إلى كمٍّ هائلٍ شكّل بالنّسبة إلى الفترة الممتدة من 589 إلى 1911 مادة لكشف حساب وصل إلى الرقم 137,162 مجلدًا صينيًّا (benzi)[92].

(92) انظر: Han Yu-Shan, *Elements of Chinese Historiography*, Hollywood, W. M. Haley, 1955.

فلسفة التاريخ الصينية

كيف صاغ هذا التكوّنُ الخاصّ جدًّا بالصين للتأريخ -علم التاريخ، التصوّرَ الصينيّ للتاريخ؟

تاريخ في شكل شرائح ظرفية

لنعد أولًا إلى أمر واقع، وهو أن نشأة الإنتاج التاريخي الصيني في أرشيفية الـ «يين» والـ «زهو» تُبعد هذا التاريخ جذريًّا عن ذلك النوع من السرد الذي نراه في الغرب قد أعطى اسمه للتاريخ. من حيث المبدأ، تتم صناعة هذا النتاج انطلاقًا من السجلات الإدارية لجميع الأحداث التي تعتبر مرموقة في نظر سلطات الحكم المتعاقبة على مر الأيام، وهذا ما يناقض تمامًا الحكاية المتسقة، بل إنّه التقطيع العشوائي للانسياب الشامل لمسيرة الأشياء، وتقطيعها شرائح، عبر نسق تقسيم الزمن إلى فصول، وأشهر، وأيام، وساعات، وهي سُميت نتيجة هذا التقطيع بحقٍّ مجموعة **الربيعات والخريفات**، فهي ما عوض أن تقدم تسلسلًا زمنيًّا للأحداث، قدمت بشكل أساسي لونًا عامًّا حدثيًّا لشرائح زمنية ممتدّة، وغنية بالتفاصيل الحكائية التي لا يجمع بينها أي رابط سوى تزامنها.

إنّ الابتكار التأْريخي الكبير الذي أنجزَهُ سيما كيان من خلال الشرائح التأْريخية الشاملة والمتعاقبة، هو إعادة تركيب متتاليات مفردة لوقائع ولحركات سماها **علاقات جديرة بالملاحظة** (Lie zhuan)، وكل واحدة من هذه العلاقات اتخذت بالطبع شكل

السرد، وغالبًا ما يكون سردًا له طابع السيرة [بيوغرافيا]، وأحيانًا شكل الوصف لتقلّبات تعلّقت بشْعب، أو عرْضًا لتطور فئة اجتماعية، أو وصفًا لنماذج أفراد من نوع معين. إنّه بإيجاز إعادة تركيب تعاقبي لكل ما هو مُنتقًى من كمّ التدوينات اليومية، وهو ما يمكن أن يشكل مادة لتأريخ مفرد. ومع ذلك، هل يمكن القول إنه منذ ذلك الحين أخذ علم التاريخ الصيني يلتقي مع المفهوم الغربي للتاريخ- السرد؟ ليس الأمر هكذا تمامًا، ففي الواقع جُمعت العلاقات الجديرة بالاهتمام في شكل حزمة مكونة من سلاسل متوازية، ولم يقع صَهْرُها ضمن مسارٍ متتابع للأشياء. لقد استمرّ التفكير في فهم التاريخ لا على أساس أنه ترابط بين الأسباب والنتائج، وإنما على أنه تتابع لتحولات في صورة مجموعة تسمح علاقاتها الخاصة برؤية أفضل للتفاصيل فقط. لقد استنتج العلم التنجيمي منذ زمن طويل توقّع الأحداث القادمة من الأشكال والميولات الخارجية للتوجهات المرتبطة بالوقائع، والتي يوضحها، ولنقل تجريبيًّا، بواسطة التبصير (كما سبق ورأينا، على شاكلة الرسوم البيانية المنتجة كيفما اتفق على قوقعة السلحفاة)، والعرافة بواسطة نبتة الأخيليا (على شاكلة الرسوم البيانية السداسية التي تصنع كيفما اتفق بواسطة التلاعب بجذور الأخيليا). وإذ يقلب المنجّمُ- عالِمُ التاريخ (وهذا هو دور سيما كيان) الممارسة التأمّلية للمنجم التأْريخي [المنجم الإستوريوغرافي]، فإنه يجهدُ نفسه لكي يعثر في الماضي، بطريقة استردادية، على ما فيه من تشكلات نزعات يمكنها تفسير التحوّلات التي أدّت إلى تلك الوضعيات التي هي في حاجة للتفسير.

إضفاء الطابع الكوسمولوجيّ على التاريخ

بالنسبة إلى المؤرخ الصيني، فإن علم الماضي ما دام يشتغل بمجرد قلب علم المستقبل، فهو علم كونيٌّ مثله [كوسمولوجي]، فقوانين التاريخ هي نفسها قوانين الطبيعة، وهذا ما أفادت به العبارة الشهيرة التي يعود فضلُها إلى أحد معاصري سيما كيان، وهو دونغ زهونغ شي (Dong Zhongshu) (179 ـ 104 ق.م.)، كما يعود جوهرُها إلى مرحلة تتقدم على الأقل مرحلة **فصول الربيع والخريف**. هذه العبارة هي: «السماء والإنسان لا يشكلان سوى واحد» (tian ren heyi)، وهي تعني أن الإنسانيّ متجانس تمامًا مع الكونيّ. والإنسان هو، من بين جميع الكائنات الموجودة، الكائن الذي نجد في تركيبته الصورةَ الأكثر أمانة لتركيبة الكون، فمع «الثلاثمائة وخمسة وستين مفصلًا (لهيكله العظمي) والتي تضارع العدد السماوي (أي الأيام التي تشكل مفاصل السنة)، يكون جسده المكوّن من لحم وعظم مماثلًا لصلابة الأرض، ويكون وضوح عينيه وأذنيه ورهافتهما في أعلى جسده متّسقَيْن مع صورة الشمس والقمر (في السماء). أمّا شرايينه وفوهاته الجسدية، فتماثل صورة الأنهار والوديان (في الأرض)، وأمّا انفعالاته من حزن وفرح ومتعة وغضب فهي من الطبيعة نفسها للكون وروحه»[93].

لنلاحظ أن التّفكير يسير هنا عكس التجسيم: ليست «السماء» هي ما يُعرَضُ على شاكلة الإنسان، بل الإنسان هو الذي يُعرَضُ على

---

(93) شانكيو فانلي (*Chunqiu Fanlu*) [حوليات ندى الربيع والخريف الأغنّ]، فصل 56.

شاكلة «السماء» و«الأرض». وهكذا يتم التسليم تلقائيًا بالمطابقة بين طبيعة الإنسان وطبيعة الكون التي تؤسس للتفسير الكوني للتاريخ والذي بناءً عليه لا تكون حركة المجتمع البشري سوى مظهر من الحركات الكونية للسماء والأرض. في عام 510 ق. م.، شرح المحلّل مو (Mo)، وهو أحد كتبة الحوليات من بلاد لي (Lu)، كيف أن الأجيال اللاحقة لثلاثة من الذين حكموا في مراحل متتابعة، وهم الـ «شين» (Shun)، (آخر الأباطرة الأسطوريين الذين خلفتهم الملكية الوراثية)، والـ «كزيا» (Xia) (الذين أطيح بسلالتهم ما قبل التاريخية في القرن الثامن عشر ق.م.)، والـ «شانغ» (Shang) (وسلالتهم القريبة من مرحلة التأريخ التي أطاح بها الـ «زهو» في منتصف القرن التاسع ق.م.)، كيف امتزجت هذه الأجيال مع عامة الناس دون أدنى تبجيل خاص، وذلك من خلال بيت شعري من النشيد 9 في القسم الرابع من كتاب **الأناشيد** (*Livre des odes*): «الصخور المرتفعة تصبح وديانًا، الوديان العميقة تصبح هضابًا»(94)، وبتعبير آخر فإنّ تغير السلالات الحاكمة هو من طبيعة التحولات الجيولوجية نفسها.

إضفاء التأريخية على الحركات الكونية السياسية الاجتماعية بإكسابها المعنى الأخلاقيّ

هل تؤدي هذه الصبغة الكونية للحركات السياسية- الاجتماعية إلى تجريدها من نزعتها التأريخية؟ كلا بإطلاق، ذلك أنّ حركات

«Zuozhuan, à la 32e année du règne du duc Zhao» (94)
(Séraphin Couvreur, op.cit., t. III, p. 480.

المجتمع إذا كانت تسير وفق القوانين الكونية، فإنّ باستطاعة البشر التمرد على شريعة السماء، ومخالفة هذه القوانين غير القابلة للنقض. من هنا ينتج عن سوء تصرف الإنسان الذي يخلّ بآليات عمل الطبيعة، ردات فعل كونية تعيد الأمور إلى نصابها، فيتكامل هنا مبدأ المطابقة بين طبيعة الإنسان وطبيعة السماء مع مسلّمة ترسي التّفاعل المتبادل بين البشر والسماء: «فالسماء والبشر كلاهما صدى للآخر» (Tianren ganying). وفي تعليقه على الرسم البياني السداسي الواحد والثلاثين، وهو الرسم البياني السداسي كزيان (xian)، المرادف للفظة غان (gan) وتعني هنا بالتحديد « الصدى»، فإنّ يي جينغ يشير إلى أن «السماء والأرض كلاهما صدى للآخر». ومن هنا، فإن «العشرة آلاف كائن يعيشون في حالة من التحول». بيد أنه في حين تحيا كائنات العالم المادي، ومثلها عالم النبات وعالم الحيوان، تحيا وتتحوّل ماديًا وبيولوجيًا وغريزيًا فحسب، فإن البشر يعيشون ويتغيرون أخلاقيًا بشكل خاص. وبالتالي إذا كانت القوانين المادية والبيولوجية والغريزية لا تخضع لأي انحراف، فإن القانون الأخلاقي الذي يلاحَظ بالانصياع للشعائر، يمكن أن يُنتهك بفعل الهمجية أو السوقية التي تجهل الشعائر، وينجرُّ عن هذا أنّه عندما يفتقد المجتمع حكومة صالحة من شأنها أن تقيم نظامًا جيدًا، فإنّ الناس ينحرفون عن الصراط المستقيم. وفي مثل هذه الظروف، وبالتجاوب مع قانون السماء، تؤمن الحكومة الصالحة قيام الرخاء، أمّا الحكومة الطالحة فإنّها تسبّب كل أنواع ردود الفعل لعناصر العمل الكونية، في شكل كوارث يتماثل شذوذها مع اضطراب المجتمع،

وتتجسّم في نيازك غريبة، فالنشيد الذي سبق أن أشرنا إلى استشهاد المؤرّخ مو به، كُتب للتنديد بتقاعس حكومة الملك يو (You) ووزرائه[95]. وقد عرف باسم **قران الشهر العاشر** (*Conjonction du 10e mois*)، ذلك لأنّه استحضر الظّاهرة الفلكية الكارثية لكسوف الشّمس الذي حدث يوم كزين ماو (xinmao)، (الموافق للثامن والعشرين من الدورة السّتينية) من اقتران الشمس بالقمر في الشهر العاشر خلال حكم هذا الملك المشؤوم (من 781 إلى 770 ق.م.). وفي أيّامنا هذه، استطاع العالمان اليابانيّان شينجو شينزو (Shinjô Shinzô) وهيراياما تسينوغي (Hirayama Tsunogu) أن يثبتا فلكيًّا، أن كسوفًا للشمس قد حدث فعلًا في شمال الصين في 30 تشرين الثاني/ نوفمبر سنة 776 ق.م. ومن جانب آخر، ذكر **زهويي** (*Zhouyu*) في القسم الأوّل، وقوع زلزال في السنة الثانية من حكم الملك يو، وهو ما يبرّر أن نأخذ بالمعنى الحرفي وليس على سبيل المجاز، البيت الشعري الذي تحدّث عن «الصّخور المرتفعة التي تصبح وديانًا، والوديان العميقة التي تصبح هضابًا». هكذا كان ردّ الطبيعة على الاضطراب المشهود لحكم الملك يو الذي كانت خاتمته السياسية سقوطَ أوّل عاصمة لملوك الـ«زهو» المسماة هاو (Hao) بين أيدي البرابرة في أقصى الغرب، والتحوّل التاريخي لهذه المملكة إلى مملكة الـ«زهو» الشرقيين، التي أقيمت شرقًا في العاصمة الجديدة لويانغ (Luoyang).

---

(95) بخصوص هذا التقصير أو التجاهل، راجع: Henri Maspero, *La Chine antique*, nouvelle édition, Paris, Imprimerie nationale, 1955, p. 54.

وهكذا، فإن التقلّبات الكونية هي علامات على آثام يرتكبها البشر، وبخاصة السّلطة السياسية التي تقودهم وفق قانون السماء، ولكن «السماء لا تتكلم»[96]، وعلى علم التأريخ استخلاص معنى الأشياء. وهذا المعنى أخلاقيّ في الأساس. ولا يقلّ علم التاريخ الصيني هو أيضًا اهتمامًا بالأخلاق عن الخطابات المسيحية المتعلّقة بالتاريخ، غير أن العناية الإلهية غريبة عنه تمامًا: فمعنى الأحداث لا يبدو له مرتبطًا بمشيئة متعالية، وإنما هو تعبير عن حركات محايثة للكون، وعن قوة يمتزج فيها الـ«يين» والـ«يانغ»، وعن تشكّلهما بكلّ نوع في النظام المادي، والنظام البيولوجي، والنظام النفسي. وأما ما نسميه بالعدالة المحايثة، فهو أمر أيضًا غريب عن هذا العلم التاريخي، وهو العدالة التي نفهمها نحن كنوع من العقاب على الأعمال السيئة انطلاقًا من العلاقة القائمة بين الأسباب والنتائج لا غير. والواقع أن الفكر الصيني لا يرى على الإطلاق أنّ حركة القوى الكونية هي حركة ميكانيكية، إنه يستثمر هذه القوى في قطبية أخلاقية، يفرزها قانون السماء، وهو ما يستلزم وجود شكل ما من علوية الخير يكون متضمَّنًا في الجوهر المحايث لدينامية الطبيعة ذاتها. وتتجلّى هذه القطبية بإقامة تماثل بين المبادئ الأخلاقية الخمسة: وهي حسّ الإنسانية، وحسّ الواجب، وحسّ العقل، وحسّ الشعائر، وحسّ الاستقامة، مع العناصر الكونية الأساسية الخمسة، وهي الخشب

---

(96) «السماء لا تتكلم، ولكننا نؤمن بها (لأنّ قانونها يعبّر عنه مجرى الفصول الذي لا مناص منه)»، وهذه الجملة تتكرر مرتين في: *Liji*: au chapitre «De la musique» et au chapitre «Du sens des sacrifices» (trad. Séraphin Couvreur, op. cit., vol. 2, p. 103 et p. 297.

والنار والمعدن والماء والتراب[97]. وهذه الإيديولوجيا الأخلاقية ـ الكونية التي تضفي قيمة أخلاقية على عمل قوى الطبيعة تعطي لعلم التأريخ الصيني التقليدي أسلوبه الشديد الخصوصية وكتابته الخطية «شوفا» (shufa، إنها العبارة نفسها التي تنطبق على الخطّ). إنّ الكتابة الكونفوشيوسية للتاريخ وعظية ودقيقة في آن واحد، وذلك من خلال التقيّد بالقواعد الصارمة للمفردات الصّادرة عن مبدأ الاسم الصحيح الذي يستجيب لمبدأ **بلوغ أقصى الدلالة بالتفاصيل الأدنى للغة** (weiyan dayi)، ذلك لأن الألفاظ المستخدمة في استعراض الأحداث التاريخية مفروضة تمامًا، فلقد كان استخدام هذا اللفظ أو ذاك محكومًا بهاجس الصفة الأخلاقية أكثر ممّا هو محكوم بهاجس الدقّة المتعلّقة بالحدث. إنّ نموذجًا مثاليًّا لهذا النوع من الكتابة التاريخية هو حاصل **تصوّرات المرآة العامة وتفاصيلها**، وهو كذلك تاريخ يساعد على إقامة الحكومة الجيدة، أي **تونغ جيان غانغ مي** (*Tongjian gangmu*)، الذي تم جمعه بتشجيع من زهي كزي في نهاية القرن الثاني عشر، وأُتْبِع في ما بعد بملاحق عدة واستمر الكتابَ الرسميَّ المعتمد في الدراسات التاريخية في الصين حتى نهاية النظام القديم. أما ترجمته الفرنسية التي أنجزها اليسوعي جوزف دي مييا (Joseph de Mailla)، وهي على مقدار من التّصرف، ونشرت في ثلاثة عشر مجلدًا بين 1777 و1785، فكانت قاعدة للتعرّف إلى تاريخ الصين في الغرب حتى القرن العشرين.

---

(97) ينسب عادة إلى دونغ زهونغ شي، ولكن هذا التماثل يرجع إلى مينسيوس (372 ـ 289 ق.م) كما تبيّن هذا من خلال مخطوطة مكتوبة على وريقات الخيزران اكتشفت في ماوانغ دي (Mawangdui) سنة 1973.

الدورات الكونية لتغيّر التفويضات السماوية والتقليد الشرعي للسلطة

تنفي الرؤية الكونية ـ الأخلاقية للتاريخ فكرة التقدم. وإذ هي تُسقط مسيرةَ الأشياء على الدورات الكبيرة للطبيعة، فإنها تُهيْكلها على شاكلة عودات فصلية متتابعة، وفي مراحل متتابعة للتأثير الغالب لكل واحد من العوامل الكونية الخمسة الفعّالة والأساسية. وانطلاقًا من عهد الـ «هان» (Han)، انقاد التفكير النظري إلى التنظير لشرعية الأسر المالكة بناء على مطابقة مجيء عهدها مع تبدّل مرحلة تتوافق مع الفضيلة التي تميز السّلالة الحاكمة الجديدة، وذلك لأن الانتقال من مرحلة إلى أخرى، أي الانتقال من تأثير مسيطر لواحد من العوامل الكونية الخمسة الفعالة إلى تأثير آخر [جديد]، وبالتالي من واحدة من الفضائل الخمس إلى أخرى، إنما هو منجرّ عن خسران السّلالة المخلوعة التفويض السماويّ الذي عُهِد به إلى السّلالة العاهلة الجديدة التي تأسس عهدها.

لنلاحظ، ولو بشكل عابر، أن عبارة **تغيّر التفويضات** (geming) التي يستخدمها المؤلّفون الكلاسيكيّون للدلالة على هذه التغيّرات في الأسر الحاكمة، قد أخذت تُستخدم انطلاقًا من نهاية القرن التاسع عشر لترجمة الفكرة الغربية التي تعني **الثورة**، وهي فكرة غريبة عن الفكر السياسي الصيني.

إنّ السّؤال عن طبيعة تغيّرات التفويض وعن معانيها التي حدثت في مسيرة التاريخ الصيني هو السؤال المركزي في التأريخ الصيني،

وذلك لأنه يفضي إلى **السُنّة الشرعية** (zhengtong) التي تُجري السلطة الإمبراطورية من سلالة إلى أخرى (فيما تطرح المسألة في التاريخ الغربي عند الانتقال من فترة حكم إلى أخرى في السّلالة نفسها). وأوّل مشكلة دارت حول هذا السؤال كانت في عهد الـ «هان»، وتتعلّق بطبيعة تواتر العوامل الفعالة الخمسة الخاصة بتبدّل السّلالات الحاكمة.

لقد تمّت عملية التنظير للتتابع الدوري لغلبة كل من العوامل الخمسة الكونية بطريقتين: إمّا بتصوّر فكرة أنّ العناصر الكونية الخمسة يتولّد أحدها من الآخر ضمن نظام يسمّى **التوالد المتبادل** (xiangsheng)، أو بالتركيز على فكرة أنّ العناصر الخمسة الكونية يحلّ أحدها محلّ الآخر عن طريق انتصار العنصر الأقوى على العنصر الذي يحل محله ضمن نظام يسمّى **الانتصارات المتبادلة** (xiangke). وبحسب نظام التّوالد المتبادل، فإنّ الخشب يولّد النار، التي تولّد التراب (المكوّن من رماد الاحتراق) الذي يولّد المعدن (في المناجم)، وهو بدوره يولّد الماء (عندما ينصهر) الذي يولّد الخشب (الذي ينمو عندما يسقى)، ففي نظام الانتصارات المتبادلة، ينتصر الماء على النار، التي تصهره في المعدن (عندما ينصهر) الذي ينتصر على الخشب (عندما يقطعه) الذي ينتصر بدوره على التراب (عندما ينبت فيه) الذي ينتصر على الماء (عندما يوقف سيلانه).

لقد اعتبر لي كزيانغ (Liu Xiang) (77 ـ 6 ق.م.) أنّ تتابع السّلالات كان محكومًا بدورة الانتصارات المتبادلة، فقوّة خشب

سلالة كزيا غلبتها قوّة معدن سلالة شانغ التي سيطرت عليها قوّة النار التابعة لسلالة زهو، التي انهزمت أمام قوة ماء سلالة كين، التي أطاحت بها قوة تراب سلالة هان. غير أن ابنه لي كزين (Liu Xin) (؟ ـ 23 م.) اعتبر أنّه علينا أن نأخذ دورة التناسل في الحسبان، وهذا ما قادهُ إلى الاعتراف بقوّة المعدن لسلالة كزيا، والماء لسلالة الـ «شانغ» والخشب لسلالة زهو، والنار لسلالة هان. وفضلًا عن ذلـك، يرى لي كزين أنّ سلالة كين، التي أسّـس مُلكها كين شي هانغ (Qin Shihuang) الذي كان عرضة للسّخرية في عصره لأنّه نبذ الكونفوشيوسية، لا يمكنها أن تحظى بمنزلة بين السّلالات الشرعية. ووفق نظرية لي كزين، فإنّ السّلالة المتولدة شرعيًا بقوة الخشب هي سلالة زهو التي صارت سلالة هان فاستمدت طاقتها من قوة النار وليس من قوّة التراب، أما سلالة كين التي استمدت طاقتها من قوة الماء واعتُبِرت غير شرعية، فحاول لي كزين أن يفسر تسللها القصير المدى إلى دائرة العوامل الطبيعية على غرار ما يفسر تدخّل شهر إضافيّ في الروزنامة: على أنها عامل غير سويّ ولكنه في الوقت ذاته يلبّي ضرورة معيارية تكفل العودة إلى النّظام القائم بعد اختلال عابر.

غير أنّ المسألة ازدادت تعقيدًا بمقدار ما تعرض تاريخ الصين إلى تشويش، من خلال تقسيم البلاد في بعض المراحل ـكما هو الحال مع الممالك الثلاث في القرن الثالث عشر، وسلالات «الشمال» و«الجنوب» بين القرنين الرابع والسادس، والسلالات الخمس في القرن العاشرـ، ووقوع السلطة بأيدي سلالات غريبة في العديد من

الأوقات، كما حدث في غزو الـ«تابغات» (Tabgatch) (مملكة واي Wei الشّمال) الأرضَ الصينية من سنة 386، والـ«جيرشين» (Jürchen) (جين Jin) سنة 1115، والمغول (يان Yuan) سنة 1206، ومن قبل «المانشو» (Mandchous) (كينغ Qing) سنة 1644. لقد أدّت هذه التعقيدات إلى إلغاء الرجوع إلى دائرة العوامل الخمسة أثناء مناقشة شرعية السّلالات أو عدم شرعيّتها. لكنّ هذه المناقشات ما لبثت أن استعرت، بخاصّة في ما يتعلّق بالسّلالات الحاكمة الهمجية. فعلى سبيل المثال، يُبدي زهي كزي بعض المؤاخذة لسيما غانغ على تمريره الموروث الشرعي خلال فترة الممالك الثلاث عبر مملكة واي (220 ـ 265)، بينما يرى هو أنه يجدر المرور عبر مملكة شي (Shu) (221 ـ 263) وريثة الاسم السلالي هان. وفي القرن الثامن عشر، ظهر موقف استثنائي هو موقف وانغ فيزهي، الذي رفض قبول المسألة، بسبب انطلاقها من تأمّلات مشكوك فيها تتعلّق بدوائر العوامل الكونية الخمسة. وأخيرًا، عندما استقبلت الصين الأفكار الغربية، فإنها تمكّنت من الخلاص تمامًا من كونية التاريخ التي كانت ترسو عميقًا في التطور الصيني للزمانية (temporalité).

التصوّر الصينيّ للزمان

على أيّ مفهوم للزّمان يرتكز إذًا المعنى الصيني للتاريخ؟

كتب غرانيه قائلًا: «ما من فيلسوف في الصين فكّر في تطوّر الزّمان على شاكلة ديمومة رتيبة، مؤلّفة من تتابع، وفق حركة منتظمة،

ولأوقات متشابهة من حيث النوع [...] كلّهم يفضّلون أن يروا في الزمان مجموعة من 'العصور' و'الفصول' و'العهود'»[98].

هذا التمثل الذي ينكره غرانيه -وهو المختص الحصيف في الحضارة الصينية- على العقلية الصينية هو ما آل إلى ما يمكن أن نسمّيه بالتصور الإيقاعي المنتظم [تصور ميترونومي] والذي على أساسه ارتكز بشكل خاص كلّ إعداد للروزنامة، وهذا ما أظهر الفلكيون الصينيون شدة ولعهم به على الدوام. وخلافًا لما فكّر فيه غرانيه -الذي لم يكن يعرف في الحقيقة النّقوش التّنجيمية-، يوجد تمثل لزمان إيقاعي منتظم مثبت في هذه النقوش بوضوح على شاكلة خط بدائي لكلمة عشرية (كزان Xun): إنّه تصوّر لولبي عليه علامات فاصلة بين فسحات (لعشرة أيام). الفارق الوحيد هو أن الدّيمومة في الفكر الصيني تتّبع مسارًا لولبيًّا، بينما تسير في الفكر الغربي التقليدي وفق خط مستقيم، ممّا يحيلنا إلى الفكرة الصينية عن زمن يتطوّر في شكل حلقات. ومع ذلك، فليس انطلاقًا من هذا التصوّر تمّ التنظير للمفهوم الصّيني للزمان، وإنّما انطلاقًا من تناوب الفصول الذي يقطع مسيرة السنة. ولاحظ غرانيه أنّ كلمة شي (Shi)، وهي تعني الوقت في الصينية، كانت تعني في البدء **الفصل**. ولكن غرانيه أخطأ عندما أعلن أن هذه الكلمة ليس لها سوى دلالة محسوسة، معتبرًا أنّ المفكرين الصينيين كانوا غير قادرين على «إضفاء مفهوم مجرّد» عليها. والواقع أن المسألة بخلاف ذلك:

(98) Marcel Granet, *La Pensée chinoise*, Paris, Albin Michel, 1934, liv. II, chap. I.

فانطلاقًا من المعنى الأول لكلمة **فصل**، المصوّر في الرسم القديم لكلمة «شي» من خلال الرسمين اللذين يرمزان إلى **مسيرة الشمس**، أخذت الكلمة «شي» تجريديًا معنى **اللحظة** بدلالتها الصينية إلى الظّروف المتبدّلة المؤلّفة من سيرورة الأشياء في المكان الذي تتضح لنا فيه. وبهذا المعنى، فإنّ الكلمة تجريدية تمامًا. لقد اتخذت صفة الوحدة المعجمية الواسمة، بشكل واضح، العبارات الزمنية [ظروف الزمان] التي تعني: **في الوقت الذي** (...).

صحيح أن تصوّر الوقت على أنّه **لحظة** صادر عن رؤية معاكسة لتلك التي في الفكر الغربي، والتي بصدورها عن تصور ميترونومي للزمان تجعل من **المدّة** جوهر الوقت، ومن اللحظة مجرّد برهة قصيرة تندرج في مسيرة **المدّة**. على العكس من ذلك، يرى الفكر الصيني أنّ مفهوم اللحظة كامن في صميم تصوّر الزمانية، وأن مفهوم الديمومة يصدر عنه باعتبارها **الفاصلة بين لحظتين** (shijian). والواقع أن الزمن الذي يستمر هو زمن سكوني، أمّا الزمن الذي يتألف من لحظات فهو زمن ديناميكي. ومن هنا، يأتي أنه إذا كانت السببية التاريخية في التصوّر الغربي للزمانية، تعمل بإضافة الدينامية المخصوصة على الأسباب والنتائج إلى الديمومة المحض والبسيطة للزمن، فإنّ السببية التاريخية تختلط في التصور الصيني للزمانية مع دينامية الزمن نفسه، التي ليست سوى الدينامية الكونية للـ«داو». هذا التصور لدينامية التحوّلات المتعلّقة بسيرورة الأشياء التي يفرضها الـ«داو» تتأسّس على التّمييز بين ما هو **لحظة** على مستوى الزمانية وبين ما هو **نزوع طبيعي** (propension)، على مستوى الأشياء بحد ذاتها.

ما هو **النزوع الطبيعي** للأشياء في الفكر الصيني؟ إنه ـ كما يشرحه جيدًا فرانسوا جيليان (François Jullien) في الكتاب الذي خصّصه لهذا الموضوع[99]ـ التّوجه الحتمي **للعشرة آلاف كائن** نحو التطور، انطلاقًا من أيّ ظرف كان، في الوجهة التي يرسمها الشّكل الظرفي وفق القوانين الأخلاقية الكونية للسماء والأرض. ويسمّى المفهوم الصيني **للنزوع الطبيعي** شي (shi)، وهي كلمة مأخوذة عن لفظة متجانسة التكوين تقريبًا تدلّ على **اللّحظة** (moment)، ولا تتميّز عنها سوى بالنبرة. وهكذا، فإنّي سأرمز هنا بـ«شي4» (شي بالنبرة 4) للدّلالة على **النّزوع الطبيعي** وشي2 (شي بالنبرة 2) للدّلالة على **اللّحظة**.

تنبثق المطابقة بين **اللحظة** و**النزوع الطبيعي** من التماثل المتبادل بين فئتين تحتلّان منزلة أساسية في التفكير الصيني، باعتبار أنّه يمكن تفسير صنفَيْ تي (ti) ويونغ (yong) على أنّهما **البنيانية** (على صعيد الـ «داو» غير المرئي) والوظائفية (على صعيد الوقائع المرئية). وإذْ نظَّر **غيليانغ زهان** (*Guliang zhuan*)[100] لهذه المماثلة، فإنه يذكر النتيجة التالية: «إن ما هو مهمّ على صعيد الـ«داو» (أي على مستوى البنيانية) هو **اللحظة (شي2)**، ومع بدء التنفيذ (على صعيد الوقائع) هو **النزوع الطبيعي (شي4)**». لِنرَ في أي سياق تتدخّل هذه النتيجة.

---

(99) François Jullien, *La Propension des choses*, Paris, Le Seuil, 1992.

(انظر خاصة القسم الثالث).

(100) في السنة 22 من حكم الدوق شي (Xi).

في الشهر الحادي عشر من سنة 638 قبل الميلاد، قام جيش الـ «شي» بالعبور من دون وجه حق في بلاد الـ «سونغ» لنجدة الـ «زهنغ». كان الـ «سونغ» أضعف من الـ «شي»، وكان من الأسلم له تجاهل هذا الأمر الذي لم يكن يستهدفه، غير أنّ ملك الـ «سونغ»، الذي كان واثقًا من أحقية موقفه، قرّر مواجهة الـ «شي» بجيشه، فانتظرهم على نهر يقع على الحدود، وعندما اِضطربت قوات الـ «شي» عند عبور النّهر كان الوقت المناسب لمهاجمتها، غير أنّ ملك الـ «سونغ» رفض الإقدام على ذلك إثباتًا لفروسيته (احترام الشعائر)، وانتظر حتى انتهت قوات الـ «شي» من عبور النهر واستعادت تنظيمها ثمّ هاجمها. لقد هُزم طبعًا شرّ هزيمة، وأصيب هو بجروح مميتة، والمغزى هنا أنّ ملك الـ «سونغ» محدود التفكير، قد أراد إظهار روح الفروسية في غير موضعها المناسب، وهذا لا علاقة له بالـ «داو» على الإطلاق، فالسير مع الـ «داو» هو أن نعرف دائمًا وفي كلّ ظرف، الاحتمالات الممكنة للأوضاع المحيطة (شي2) لكي نفعل بموجب النزوع الطبيعي للأشياء (شي4). هذا ما كان يدرّس في المدرسة الكبرى في الصين القديمة: أن تحسن اللعب بالاحتمالات، أي أن تعرف **اتجاه اللحظة شي [2]**(101).

إنّ النجاعة بالمعنى المبتذل لنجاح المشاريع، أو بالمعنى الرّاقي للسموّ الذي يحققه التوافق المندمج بالـ «داو»، لا تتأتّى، في ما ترى الحكمة الصينية، عن طريق الوسائل المفضية إلى الغايات، بل هي

---

(101) *Liji*, op. cit., chap. XVIII, *Xueji*.

نتاج فنّ السّير في سلوك يتلاءم مع توجّه **النّزوع الطبيعيّ للأشياء**، ذلك أنّ التاريخ الصيني هو مرآة التصرّفات التي اعتُمِدت في كل **لحظة** تاريخية لمسيرة الأشياء، والتي يثمّنها المؤرّخ من أجل تهذيب الأجيال اللاحقة انطلاقًا من مسلّمة ما بعدية، ومن ملاءمة التصرّف أو عدمه مع المصير، وما إذا كانت **اللحظة** تخفي **نزوعًا طبيعيًّا** للنّجاح أو الفشل. ويستخلص المؤرّخ الصيني العلاقة بواسطة النزوع الطبيعي الذي ينطلق من لحظة بداية الحدث وصولًا إلى نهايته، معتبرًا إياه «سائرًا [...] مع التيّار في اتجاه سيرورة ضمنية لازمة وليس عودة استكشافية إلى مجموعة من الظّواهر وتسلسل الأسباب»(102). يعتمد المؤرخ الصيني على العملية التنظيرية المتعلقة بالدّيناميكية الزمانية المعزّزة بالنزوع الطبيعي للأشياء على نحو ما يشرحها كتاب **التحولات**، أو **يي جينغ**.

هذه هي المفاهيم الرئيسية التي توجه مجمل النتاج التاريخي الصيني: إنّها مفاهيم لم تتعرّض أبدًا لأي مساءلة نقدية قبل استقبال الأفكار الغربية في نهاية النظام القديم، وهذا لا يعني أن النقد التاريخي لم يكن معروفًا في الصين، بل العكس، فلطالما جرى التفاعل معه من عقول كبيرة، وزد على ذلك أنه يشكّل مادة لواحد من ستة أبواب تتناول الترتيب البيبليوغرافي للمؤلّفات التاريخية الصينية الواردة في **المجموعة الكاملة المتكونة من أربع مجموعات** (**سيكي كانشي** *Siku quanshu*) التي جرى جمعها في عهد كيان لونغ (Qianlong) (1736 ـ 1795)، وهي تشتمل على كل المؤلّفات

---

(102) François Jullien, op. cit., p. 199 - 200.

التي حفظت منذ العصور القديمة وظلت موجودة، ولكنها تبْدي اهتمامًا أقل بفلسفة علم التأريخ من اهتمامها بالأدوات المستخدمة من المؤرّخ في صياغة التاريخ: نقد صدقية الحوليّات الرسمية (لي زهي جي Liu Zhiji، 661 ـ 721)، منهجية استغلالها (سيما غانغ، 1019 - 1086)، توسيع المجال التوثيقي ليشمل جميع المصادر الخارجة عن نطاق الحوليّات (زهانغ كزيشانغ Zhang Xuecheng، (1738 - 1801)). نكتفي بهذا، فلا نذكر سوى جهابذة هذا النقد. أما في ما يتعلق بأسس علم التأريخ، فالأحرى أنه جرى تعميقها النظري وليس قلبها ممن كانوا يرون أنّ التّصورات الكونية لا تخلو من غرابة، على غرار وانغ فيزهي (1619 ـ 1692)[103]. وكان لا بد من سيل الأفكار الغربية العارم لتجرف فلسفة التاريخ الصينية، وتجرف معها التمييز التقليدي بين التأْريخ [الإستوريوغرافيا] وعلم التاريخ [إستوريولوجيا]. ومع ذلك تجدر الإشارة، أنه وفق المنوال ذاتـه، ووفـق المنهجية المعتمدة في المؤلفات التقليدية التي جُمعت انطلاقًا من هذا التّمييز، فقد تمت كتابة **المخطوطة الأوّليـة لتاريخ الـ«كينغ»** ونشرت في 529 مجلدًا بعد سقوط النظام القديم سنة 1927. وقد اعتبرت هذه المجموعة الضخمة المجموعة السادسة والعشرين **للتواريخ الرسمية**. أمّا المجموعة الخامسة والعشرون السابقة، فهي تواريخ السّلالات الحاكمة التي جرى إعدادها رسميًّا بإشراف السلطة الإمبراطورية القديمة، بدءًا من **شي جي**.

(103) حول هذا الكاتب راجع مساهمة جاك جيرنيه في هذا الكتاب.

التأثير اليابانيّ

حدثت أوّل عملية نشر للتاريخ الصيني وفق المفهوم الغربي سنة 1907 من أوّل دار نشر صينية تمتلك تجهيزات حديثة، وهي الكومرسيال برس (Commercial Press) التي سبق أن أسّست في شانغهاي قبل عشر سنوات. وكان الأمر يتعلّق بكتاب مدرسيّ يتناول تاريخ الصين العام عندما كان الكاتب كزيا زنغيو (Xia Zengyou) (1863 ـ 1924) زميلُ ليانغ كيشاو (Liang Qichao) (1873 ـ 1929) ضمن مجموعة طلاب كانغ يو واي (Kang Youwei). ولكن من المؤكد أنّ الحركة الإصلاحية الصحيحة التي قام بها هذا الرجل لم تكن هي ما أفضى إلى إعادة النظر في التّصور الصّيني التقليدي للتاريخ. والواقع أنّ هذا الكتاب المدرسيّ يحمل بصمات مؤلّفات يابانية تاريخية تناولت تاريخ الشّرق الأقصى، مثل مؤلّفات ناكا ميشي (Naka Michiyo) (1851 ـ 1908) وكيوابارا جيتسيزو (Kuwabara Jitsuzô) (1870 ـ 1980)(104).

حركة الرّابع من أيّار/ مايو

جاء انبجاس تاريخ مُحْدث للصين ـ وهو ما ينبغي أن يكون صينيًّا محضًا ـ إحدى نتائج أوّل ثورة ثقافية مثّلتها حركة الرابع من أيار/ مايو

(104) انظر: John. J. Gray, «Historical Writing, in Twentieth Century China: Notes on its Background and Development,» in: W. G. Beasley et E. G. Pulleyblank (éds.), *Historians of China and Japan*, Oxford, Oxford University Press, 1961, p. 202.

سنة 1919، فقد مهَّد له فكر ليانغ كيشاو التنظيري وبدأه هي شي (Hu Shi) (1891 ـ 1962)، قبل أن يقوم تلميذه غي جي غانغ (Gu Jiegang) (1893 ـ 1981) بإعطائه نبضًا حاسمًا عندما نشر المجلّدات السّبعة، المجموعة بين الأعوام 1926 و1941، **مناقشات حول تاريخ الصين القديم** (*Discussions sur l'histoire de la Chine ancienne*). لقد تجذّرت عملية تطبيق مناهج النقد التاريخي الغربي على مجمل البنية التقليدية للأدب الصيني ما قبل الإمبراطوري، وصولًا إلى نقد مفرط في القسوة والصرامة يتساءل عن مدى صدقية غالبية النصوص القديمة، ويشكّك في أغلب التّواريخ التي تذكرها تلك النصوص، وهذا ما تسعى الاكتشافات الأثرية المتواصلة إلى دحضه، وذلك بإثباتها لاحقًا صدقية النصوص القديمة المدهشة. وفي آذار/ مارس سنة 1928 أنشئت المؤسّسة المرشدة إلى التاريخ الصيني الجديد، معهد الأبحاث الفيلولوجية والتاريخية، ثم أُلحق بعد ذلك بقليل بأكاديمية صينيكا (Academia Sinica) التي أنشئت بعد ثلاثة أشهر، والتي ستهيمن منذ ذلك الحين على البحث الأكاديميّ في الصين.

المدرسة الماركسية الصينية

لقد جرى إدخال الماركسية في الدّراسات التاريخية في معارضة معلنة لهذه الأكاديمية على يد غو مورو (Guo Moruo) (1892 ـ 1978)، الذي طبّق مبادئها في مؤلَّف **أبحاث عن المجتمع الصيني القديم** (*Recherches sur la société chinoise ancienne*) المنشور سنة 1930. وقد باتت تُطبّق على كل

أنواع الفكر في البلاد بدءًا من سنة 1949. وسرعان ما استُحدثت سنة 1951، بصفة جهاز للرقابة الإيديولوجية على الأبحاث التاريخية، شعبةٌ في أكاديمية العلوم الاجتماعية (المنبثقة عن أكاديمية العلوم التي أنشئت سنة 1950) باسم «معهد التاريخ الحديث» الذي تمّ توسيعه ليصبح معهدًا للتّاريخ سنة 1954، ويعمل باعتباره جهازًا لنشر المادية التاريخية. وفي السنة ذاتها أيضًا، أصدر المعهد مجلة **أبحاث تاريخية** (*Recherches historiques*). وقد نتج عن جمهرة الأعمال التي أنجزت تحت هذه الرعاية، وبشكل أساسي ما سماه المهلّلون للنظام «الأزهار الذهبية الخمس» (من بين «المئة زهرة» المنتشرة في «المئة مدرسة») وهي 1 ـ توثيق التاريخ الصيني، 2 ـ توصيف نمط ملكية الأرض في الصين الإقطاعية، 3 ـ تنقيح أكثر من 2000 حلقة من الثورات الفلاحية التي وقعت بين 221 ق.م. و1911، 4 ـ الكشف عن بذور الرأسمالية التي ظهرت في ظلّ النظام القديم، 5 ـ الإضاءة على مسيرة تكوّن المجموعة الوطنية هان[105]. وقد أثار كلّ واحد من هذه المواضيع الكثير من المنازعات الكلامية، ونكتفي منها بمثال واحد هو مسألة التّوثيق، فقد عارض في هذا الموضوع، من بين مواضيع أخرى، كل من غو مورو، الذي قرّر أنّ زمن انتقال الصين من مرحلة العبودية إلى الإقطاعية كان في عهد الممالك المتحاربة سنة (476 ـ 221 ق.م)، وفان ونلان (Fan Wenlan)، الذي جعلها في

---

(105) انظر: المراجعة التي قدمها لي كزيه كين (Li Xueqin) حول الدّراسات التاريخية في النصف الثاني من القرن والمنشورة في مجلة *Zhongguo shi yanjiu* (**بحوث في التاريخ الصيني**)، نيسان/ أبريل 1999، ص 6 ـ 17.

عهد الـ «زهو» الغربيين بين القرن الحادي عشر قبل الميلاد وسنة 781 ق.م. أمّا لي يانونغ (Li Yanong)، فجعلها في عصر **فصول الربيع والخريف** (722 ـ 481 ق.م.)، ويرى جين جينغ فانغ (Jin Jingfang) أنها حدثت في مرحلة توحيد البلاد تحت حكم الـ «كين» (سنة 221 ق.م.)، وجعلها هو وي ليو (Hou Wailu) في ظلّ الـ«هان» الغربيين (206 ق.م. إلى سنة 6 م.). ونختم بزهو غي شنغ (Zhou Gucheng)، الذي يرى أنها حدثت في عهد الـ «هان» الشرقيين (25 ـ 220 ق.م.). وبالطبع قُمِّصت هذه المنازعات الكلامية في قميص الشكلانية السكولائية الماركسية. ومع ذلـك، لا يمكن أن ننكر أنـه على رغم بهرج هذه الشكلانية، هناك أبحاث مميّزة وواقعية توصّلت إلى نتائج مدعمة باكتشافات أثرية لم تعرفها الصين من قبل قط.

التيارات غير الماركسية

أُعيد إنشاء أكاديمية صينيكا في 1 تشرين الثاني/ نوفمبر 1949، وذلك إثر انتقال حكومة غوميندانغ الانضمامية إلى تايبيه (Taipei)، وألحقت مباشرة برئاسة الجمهورية. واستمرت وحدة الأبحاث الفيلولوجية والتاريخية التابعة لها في تايوان بتوجيه الدراسات التاريخية وفق التّوجّه الغربي الذي أرساه فيها هي شي. وخلال ذلك، كانت الحركة الكونفوشيوسية الجديدة قد أوجدت تيارًا في الدراسات التاريخية أكثر تحفظًا إزاء الانفتاح على الغرب، على يد المؤرخ الكبير كيان مي (Qian Mu) (1895 ـ 1991). كان هذا المؤرّخ معاديًا للشيوعية بشكل كبير، فغادر القارّة سنة 1949 ليقيم

في هونغ كونغ. وفي هذه المستعمرة الإنكليزية، ساهم بحماس في إنشاء مؤسّسة نيو آسيا كوليج (New Asia College) التي تولّى رئاستها طوال بقائها معهدًا خاصًّا حرًّا، أي إلى حين ضمّها إلى الجامعة الصينية في هونغ كونغ سنة 1961. وبعد مرور سنتين، تقاعد كيان مي في تايبيه. ولقد حاول هذا العقل المستقل، الذي كان قبل كل شيء مختصًّا في تاريخ النيوكونفوشيوسية الحديثة، ردّ الاعتبار إلى الثقافة الأدبية الصينية التي تعرّضت للتّشويه، سواء على يد غير الماركسيّين أو على يد الماركسيين. ومن أفضل تلاميذه يي يينغ شي (Yu Yingshi) (المولود سنة 1930)، الأستاذ اللامع في هارفارد (Harvard) ويال (Yale) وميتشيغان (Michigan) وبرنستون (Princeton). كان يينغ شي حريصًا على إقامة مسافة بينه وبين الكونفوشيوسية الجديدة، إلا أنّه كان حريصًا أيضًا على الدفاع عن قيم الثقافة الصينية، كأنْ يرفض بالخصوص طرح ماكس فيبر (Max Weber) القائل بتعارض الكونفوشيوسية مع العقلية الرأسمالية.

فهل يعطي النمو المدهش للاقتصاد الصيني في بداية هذا القرن الواحد والعشرين، مبرّرًا لنقد طرح ماكس فيبر؟ كيف نتحدّث عن صين تدّعي الشيوعية وتمارس دون أدنى حياء الآليات الأكثر وحشية للرأسمالية؟ على التاريخ أن يقدّم لنا مفاتيح التفسير. غير أنّ الحاضر هنا يحجب من الماضي الكثير من المفارقات والتّناقضات والالتباسات، بحيث لا وجود لأي نور تاريخي قادر على اختراق كثافة المستقبل الذي يسير نحوه المجتمع الصيني

مدفوعًا بعامل النهوض، ومارًّا بأسوأ أنواع العولمة، وفي ظل وعي ديموقراطي يعيش غيبوبة التبنيج، ومتحرر بلا شكّ من أي جاذبية إيديولوجية ماركسية، ولكن لم يعد له أي مثل أعلى ملحوظ سوى الشعار القديم المتعارض مع الكونفوشيوسية، شعار الثّروة والقوّة المادية.

ليون فاندرميرش

المراجع

BEASLEY W. G. et PULLEYBLANK E.G. (éds.) *Historians of China and Japan*, London; New York; Toronto, Oxford University Press, 1961.

HAN Yu-Shan, *Elements of Chinese Historiography*, Hollywood, W. M. Haley, 1955.

LESLIE Donald, MACKERAS Colin, et WANG Gongwa (éds.), *Essays on the Sources for Chinese History*, Canberra, Australian National University Press, 1973.



الفصل الثالث

من كونفوشيوس إلى الروائيّ جين يونغ

في بداية القرن العشرين، كانت الصين تبدو متخلّفة جدًّا عن الغرب، وغير جاهزة لمواجهة تحدّيات التحديث. ولشرح هذه الصعوبات، اعتبر المثقفون الإصلاحيّون في حركة 4 أيار/ مايو (1919) أنّ الكونفوشيوسية تحديدًا هي المسؤولة عن ذلك، باعتبارها الحارسة والرّمز للمؤسّسات والعقليّات القديمة، واعتبروا أنّ هذا التّيار الفكري لا يتلاءم مع العلم والديموقراطية، وبالتّالي فإنّ أكثر المهمّات إلحاحًا هي «الإطاحة بـ ’دكّان‘ كونفوشيوس».

وبالرجوع إلى الوراء، يبدو هذا التشخيص قاسيًا. لأنّه أسَاسًا ما من نظام فكري يمكنه أن يأخذ في الحسبان جميع معضلات مجتمع ما. هناك عوامل أخرى اقتصادية، وديموغرافية، وسياسية، تلعب دورًا لا يقلّ أهمية عن هذا. لذلك، فإنّ طرح المعادلة بين الكونفوشيوسية والنظام «الإقطاعي» بمجمله، منذ قيام النظام الإمبراطوري وحتى في الشعائر الأكثر شعبية، مرورًا بالأقدام المعصوبة أو مصاعب الصينيين التقليديين، يبدو طرحًا مبالغًا فيه. إنّ رفض الكونفوشيوسية كان ظالمًا في نواحٍ أخرى: ذلك أنّ هذا التيار الفكريّ أثبت طوال تاريخه الكثيرَ من القدرات على التكيّف، بحيث لا مجال لأن نرى فيه مجرّد تيّار محافظ.

ماذا نقصد بـ «كونفوشيوسية»؟

قبل العودة إلى هذه الأسئلة، علينا أن نتذكّر أنّ مفهوم «الكونفوشيوسية» إشكاليّ في ذاته، وأنّ توصيف المفكر المعاصر تي واي مينغ (Tu Wei-ming) القائل إنّ «الكونفوشيوسية لفظة غربية ليس لها ما يعادلها في اللغة الصينية، فهي رؤية للعالم، وأخلاق اجتماعية، وإيديولوجيا سياسية، وموروث ثقافي، وطريقة في العيش»[106] يعكس بكل وضوح أنّ «الكونفوشيوسية» تغطّي واقعًا تصعب الإحاطة به، كما تذكّرنا «اللّاحقة» (isme) فيها بأنها ابتكار غربي[107]، وحتّى الرابط ذاته بين الكونفوشيوسية وكونفوشيوس (551 ـ 479 ق.م) يفتقر إلى المتانة[108]. يرى مناصرو نقد النصوص «القديمة الخط» (guwen) في القرن التاسع عشر،

---

(106) Tu Wei-Ming, «Confucius and Confucianism», in: Walter H. Slote et George A. De Vos (éds.), *Confucianism and the Family*, Albany, NY, State University of New York Press, 1998, p. 3.

في حال عدم وجود إشارة تدل على العكس، فإن جميع الترجمات عن الصينية والإنكليزية أنا صاحبها. وأشكر آن شنغ، وفيفيان أليتون، على إعادة قراءة هذا المقال وتقديم النصائح القيمة.

(107) بخصوص دور الغربيين في اختراع الكونفوشيوسية، راجع: Lionel M. Jensen, *Manufacturing Confucianism Chinese Traditions and Universal Civilization*, Durham, Duke University Press, 1997.

(108) بخصوص العلاقات بين كونفوشيوس والكونفوشيوسية، أو بشكل عام، بخصوص أصول الكونفوشيوسية، راجع: Nicolas Zufferey, *To the Origins of Confucianism: The Ru in Pre-Qin Times and during the Early Han Dynasty*, Berne, Peter Lang, 2003.

أنّ الأفكار «الكونفوشيوسية» مصدرها بداية عهد الـ «زهو» الغربيين، (في القرن الحادي عشر ـ 771 ق.م.)، أي نحو خمسة قرون قبل كونفوشيوس، الذي كان هو نفسه أيّد هذه الفكرة، مؤكّدًا «انتماءه العميق إلى الـ «زهو»، وأنه «لم يخترع شيئًا»»[109]. وبعكس ذلك، يرى شرّاح آخرون، ومنهم على سبيل المثال جاك جيرنيه، المتخصّص في تاريخ الصّين، والذي يرى أنّه «لم يكن ثمّة كونفوشيوسية في الصين إلا بدايةً من القرن الحادي عشر بعد الميلاد»[110]، أي بعد حوالى 1500 سنة من موت المعلّم...

إن التنوّع العجيب للأفكار التي يمكن وضعها تحت طائلة الكونفوشيوسية لا يسهّل مسألة تحديدها، بخاصّة إزاء هذه التصورات لكتّاب عادة ما يُنسبون إلى الكونفوشيوسية وتصل آراؤهم إلى حدّ التناقض التام. نذكر هنا مثالين مهمّين بشكل خاصّ في المنازعات الكلامية حول مدى ملاءمة الكونفوشيوسية الحداثةَ أو الديموقراطية.

يرى مينسيوس (380؟ ـ 289؟) وهو أوّل تلميذ كبير لكونفوشيوس، أنّ «الشعب هو الأغلى، يليه الأماكن المقدّسة في الوطن، ويأتي الحاكم في المقام الأخير»[111]. والمسلّم به أنّ الثّورة

---

(109) *Entretiens* (*Lunyu*), chap. 3.14.

(110) Jacques Gernet, «À propos des influences de la tradition confucéenne sur la société chinoise,» in: Yuzô Mizoguchi et Léon Vandermeersch (éds.), *Confucianisme et Sociétés asiatiques*, Paris, L'Harmattan, 1991, p. 29.

(111) *Mengzi*, 7B.14, trad. Lévy, Paris, Youfeng, 2003, p. 193.

مشروعة إذا أخلّ الأمير بالقيام بواجباته، وصار حينها مجرّد قاطع طريق، فيجب أن يعامل على هذا الأساس[112]. وبخلاف ذلك، هناك كونفوشيوسي كبير آخر هو المفكّر دونغ زهونغ شي (القرن الثاني ق.م.) أو على الأقلّ الكتاب المنسوب إليه، يرفض أي حدّ من سلطة الحاكم: «فالذي يجعل منه أميرًا هو سطوته [...] وهي غير قابلة للتجزئة [...] فإذا تقاسمها فقَد القدرة على الإمرة، وإذا فَقَدَ الإمْـرَةَ فقد الاحـتـرام»[113]. ويعطي زهونغ شي للأمير صورة يتعذّر بلوغها: «ليتمكّن من حكم الدولة يجب أن يكون مقدّسًا وكليّ القدرة في آن واحد: كليّ القدرة ليتمكّن من فرض سياسته، ومقدّسًا ليتقبّل الناس أن يتولى تربيتهم»[114]. وهكذا، ليس ممكنًا أن نختلف أكثر من هذا الموقف عن تفكير كونفوشيوس أو مينسيوس.

والموقف من الدين هو مثال آخر على تنوّع الأفكار «الكونفوشيوسية»، إذ لم يتحدّث كونفوشيوس «عن العجائب ولا عن العنف ولا عن الفوضى ولا عن الأرواح»[115]. وقد أجاب تلميذًا له سأله عن الأرواح والموت قائلًا: «أنت حتّى الآن لا تعرف كيف تخدم البشر، فكيف تريد خدمة الأرواح؟ [...] أنت أيضًا لا تفهم

(112) Ibid., 1B.6 et 4B.3.

(113) *Chunqiu funlu*, chap. 20.

(114) Ibid., chap. 19.

(115) *Lunyu*, 7.21, trad. Ryckmans, *Les Entretiens de Confucius*, Paris, Gallimard, 1987, p. 41.

الحياة، فكيف يمكنك فهم الموت؟»(116). نحن نحترز على ذلك وإن كنّا لا نستبعد حضور وعي دينيّ عنده. أمّا كزين زي (Xunzi) (حوالى 298 ـ 238 ق.م.)، وهو كبير كونفوشيوسيّي العصر ما قبل الإمبراطوري بعد مينسيوس، فقد بدا أكثر تشدّدًا، عندما لم ير أي نجاعة للعبادات سوى النّجاعة الاجتماعية أو الشعائرية: «فأينما يشاهد الرجل الكامل الثقافة الشعائرية، فإن الشعب يشاهد خوارق الطبيعة، والواقع أنّه من الفخر احترام ثقافة الأسلاف، ومن الشؤم رؤية الأرواح تتدخل في كل مكان»(117). وهذا الموقف الذي وصفه المؤرخون الماركسيون بأنه مادي وإلحادي، لا يبتعد كثيرًا عن المحاولات التي تجرى في العصر الحديث، وهي تحويل الكونفوشيوسية إلى دين. وسنرى في ما سيأتي مثالًا على ذلك. وهكذا إذًا، تحت سقف الكونفوشيوسية، يتعايش متشككون ومتعصّبون دينيّون، وهذا أمر ممكن، ذلك لأنّ الديني وإن مثّل دورًا مهمًّا في تاريخ الكونفوشيوسية، فإنه لم يكن حاسمًا فيها.

وهنا نلامس النقطة المركزية: بعيدًا عن هذه الأفكار المتناقضة، ما هو القاسم المشترك لجميع الكونفوشيوسيّين؟ ربما كان من الممكن ردّ هذا القاسم الصغير إلى مثال أعلى هو «هي» (الانسجام he)، انسجام بين السّماء والحاكم، المرموز إليه بالتكليف السماوي الذي يسبغ الشرعية على حكم هذا الأخير، الانسجام بين الأمير

(116) Ibid., 11.12, trad. Ibid., p. 60.

(117) *Xunzi*, 17, trad. Kamenarovic, *Printemps et Automnes* de Lü Buwei, Paris, Le Cerf, 1987, p. 207.

ورعاياه، الانسجام داخل الأسرة، بفضل الشّعائر تحديدًا، والتي تعبّر عن الرّوابط والاستقامة بين أعضاء الجماعة، والانسجام مع الذّات بفضل الكمال الأخلاقيّ والمعرفة اللّذين يتيحان الفرصة لكلّ واحد ليتبوّأ موقعه في النظام الطبيعيّ والنظام الاجتماعي. ويفترض هذا الانسجام ممارسة قبلية لـ «رن» (ren) («الرفق» و«الإنسانية») والبّر بالوالدين (كزياو xiao) الذي يفرض واجبات نحو الأسلاف والأهل[118].

يتطلّب الانسجام تراتبية الأدوار الاجتماعية، وتراتبية الواجبات أيضًا، ويتّخذ «الرّفق» بعدًا عاطفيًّا يفتقر بالطبع إلى المساواة: فنحن لا نحب أهلنا وعشيرتنا أو مجرّد أناس لا نعرفهم بالأسلوب ذاته. من هذا المنطلق، يمكن القول إنّ الكونفوشيوسية هي وريثة هذه النّزعة الأخلاقية الطبيعية القائمة على القرابة، والتي نجدها في غالبية المجتمعات التقليدية التي سبقت النظم العالمية: فالمسألة تتعلّق بأخلاقية «التعويض» (باو bao) التي بمقتضاها نُرجع ـبسلوك مناسبـ ما سبق أن أعطي لنا. في هذا السّياق، نحن مدينون جدًّا لأبوينا، ومن هنا أهمية البر بالوالدين، كما نحن مدينون بالمقدار نفسه تقريبًا للرئيس أو الأمير، المشرف على

(118) هناك ملامح أخرى أضيفت أحيانًا إلى هذه القائمة. هكذا نرى جون برترونغ، مثلًا، قد أضاف مفهوم كزين، أي «قلبـ روح» وكذلك مفهوم كي، أي «مادة ـ روح». (انظر: John Berthrong, *Transformations of the Confucian Way*, Boulder, Westview Press, 1998, p. 11)، ولكن هذه المفاهيم بالكاد أشار إليها كونفوشيوس نفسه، ربما لأنها في الواقع حاضرة في الأرضية المشتركة للفكر الصيني بشكل عام.

حياة الجماعة. ونحن أقلّ عرفانًا لأولئك الذين لا يشكّلون قسمًا من العشيرة، فكونفوشيوس نفسه، وربما كانت هذه مساهمته الكبرى في التيار الفكري الذي يحمل اسمه، قد وسّع من حدود أخلاقية القربى (بُعد القداسة في أن يتسع الـ«رن» ليشمل جميع البشر)[119]. بقي علينا أن نذكر أنّه بهذا تتمايز الكونفوشيوسية بكل وضوح عن المسيحية والبوذية، كذلك، حتى نبقى في صين ما قبل الإمبراطورية، وتتمايز عن التيار التشريعي «فاجيا» (fajia) الذي يركّز عكسيًّا على الحاجة إلى قوانين تطبّق بطريقة متساوية على الجميع.

قدرات الكونفوشيوسية على التكيّف

بمعزل عن كل هذه التصورات التي نجدها عند جميع الكونفوشيوسيّين، فإنّنا نلاحظ فيها الكثير من المرونة، وتنوعًا كبيرًا في المواقف، وفق الكتّاب والعصور. وما يشدّ الملاحظ الحديث، أنّه بخلاف ما قال به مثقّفو الرّابع من أيار/ مايو، فإن الكونفوشيوسية أظهرت قدرة كبيرة على التكيف طوال مراحل التاريخ الصيني، وذلك بفضل التحوّلات الاجتماعية والتغيّرات الأخرى الهامّة التي عرفتها الصين. وعلى كل حال فقد كان من الصّعب على الكونفوشيوسية أن تحافظ على ذلك المقدار من السّطوة طوال ما يزيد على ألفي سنة لولا مقدار المرونة ذلك. أمّا

---

(119) Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Le Seuil, 1997, p. 71 - 73.

انظر أيضًا أدناه الهامش رقم (139).

وصف الكونفوشيوسية بأنها متزمّتة، فهو بالتالي إمّا ظلم وإمّا سوء فهم[120]. ومهما يكن من أمر، فقد اعترف بهذا بعض الإصلاحيين في بداية القرن العشرين، ومنهم، على سبيل المثال، يي بيه شا (Yi Baisha) (1886 ـ 1921) وقد كان من أوائل دعاة التخلّي عن الكونفوشيوسية، ولكنّه توصّل إلى اكتشاف عقلية كونفوشيوس الإصلاحية[121]. وإن في هذا الحكم ما يدهش، لصدوره عن مفكر معاد للتّقاليد.

وبالفعل، فإنّ إصلاحًا أوّل يجب أن يوضع في ميزان كونفوشيوس نفسه، فهو بالرّغم من تعهدات الإخلاص للموروث، لم يكتف بنقل ما وصله من الأقدمين: فأفكاره هي أكثر من مجرّد تصويبات للعقيدة. وبالنسبة إلى مقام قولنا هنا، فإن أشدّ تلك الأفكار قابليةً للتكيّف، هي ما أفصح عنه المعلّم في **المحاورات**، وبخاصة لغايات تربوية، من خلال إجابته على السؤال نفسه إجابات مختلفة وفق محاوريه. وهكذا، فإنّه يصف البرّ بالوالدين في أحد المقاطع بأنه عدم إقلاق الوالدين، بينما يقدمه في مناسبات أخرى على أنه يقوم على الطاعة والاحترام[122]. وقد تحدّث ب. ريكمانس

---

(120) انظر: Le Jugement de Théodore de Bary, *Asian Values and Human Rights: A Confucian Communitarian Perspective*, Cambridge, Harvard Universty Press, 1998, p. 163:

إذا كان هناك شكل من أشكال الموروث الكونفوشيوسي قد أهمل في الغرب فهو قدرته على النقد الذاتي، وعلى التجدد الذاتي».

(121) *Qingnian Zazhi*, vol. 1.6, 1916.

(122) *Lunyu*, chap, 2.5, 2.6, 2.7.

(P. Ryckmans) عمّا سماهُ «التربية المرنة»[123] وذلك في تعليقه على أسلوب كونفوشيوس في التعليم.

كان حكم الـ «هان» (206 ق.م. ـ 220 م.)، لحظة أخرى أثبتت خلالها الكونفوشيوسية قدراتها على التكيف. لقد عرف كونفوشيوسيّو ذلك العصر كيف يأخذون في الحسبان واقع قيام إمبراطورية موحّدة: صارت الكونفوشيوسية عقيدة سياسية من أبرز وظائفها إضفاء الشرعية على السلالة الحاكمة. قد تبدو هذه الكونفوشيوسية بعيدة عن المثل العليا لكونفوشيوس، ولكنها هي من طبع «الدولة» الإمبراطورية بالطابع الأكثر دوامًا. وفي عهد السّلالة الحاكمة الـ «سونغ» (960 ـ 1279)، شهدت الكونفوشيوسية تحوّلًا جديدًا عُرف في الغرب باسم «النيوكونفوشيوسية»: وإن قدّم مفكرو النيوكونفوشيوسية فلسفتهم على أنّها عودة إلى الكونفوشيوسية «الأصلية»، فإنهم مدينون للطاوية، وبخاصة للبوذية، بمقدار ما هم مدينون لكونفوشيوس.

ومنذ منتصف القرن التاسع عشر، أدرك عدد من المثقفين الفاعلين الحاجة إلى التكيّف لمواجهة تحدّيات الحداثة والغرب. وقد وقع اِختصار ذلك في هذه العبارة الشهيرة ,zhongxue wei ti)، «xixue wei yong) («المعرفة الصينية جوهرًا، والعلوم الغربية ممارسةً»). تختصر هذه العبارة عقلية العصر: فـ«المعرفة الصينية» التي جرى الحديث عنها هنا تتمثّل أساسًا في النموذج الأخلاقي السياسيّ الكونفوشيوسيّ. لقد صوّر المؤرخون الماركسيّون سقوط

(123) Pierre Ryckmans (trad.) op. cit., p. 148.

الإمبراطورية سنة 1911 على أنه عقاب من التاريخ لنظام كان عاجزًا عن التكيّف، ولكنّ تطوّر العقليّات بين حرب الأفيون (1839 ـ 1842) وبداية القرن العشرين كان في الحقيقة أمرًا لافتًا. ولقد حصل هذا التطور في سياق ظلَّ «كونفوشيوسيًّا» في جوهره. وإذا كانت ثورة سنة 1911 قد قرعت جرس الأمل بتسوية مستدامة بين تقليد صيني وحداثة غربية، فإن هذا لم يكن دليلًا على نهاية الكونفوشيوسية ولا على الرغبة في جعلها تتكيّف مع متطلّبات الحداثة.

وإنّها لحالة مشهدية، تبيّن بشكل خاصّ مدى مرونة الكونفوشيوسية، عندما أقدم المصلح المشهور كانغ يو واي (1858 ـ 1927) وتلميذه شين هان زهانغ (Chen Huanzhang) (1881 ـ 1933) على إعلان الكونفوشيوسية دينًا يتحلّى -بحسب رأيهما- بجميع خصال الديانات الغربية الكبرى[124]: فهما يريان أن الديانة الكونفوشيوسية تقرّ على المستوى الروحي أنّ هناك كينونة فوق الوجود المادي ومفارِقة له، وسماء إنسانية الشكل، وبقاء للروح بعد الموت، وحسابًا على الخطايا. أمّا على المستوى التاريخي، فرمز الكونفوشيوسية الكبير المؤسّس هو (كونفوشيوس)، ولها سيرورة انتشار، وسلسلة من النّقلات، وجرى تقديم تلاميذ كونفوشيوس السبعة عشر بصورة تذكّر برسل المسيح الاثني عشر. أمّا على المستوى المؤسساتي، فللدّيانة الكونفوشيوسية كنائسها،

---

(124) Chen Huanzhang, *Kongjiao lun (De la religion confucianiste)*, in: *Minguo Congohu*, Shangai, Shangai Shudian, 1935, vol. 4.2. 1913.

والمقصود بها هنا المعابد، حيث يبجَّل كونفوشيوس... ولئن كانت هذه القراءة للكونفوشيوسية تطرح إشكالية متعدّدة النواحي، فإنها لا تتناقض مع جوهر الأفكار التي سبقت الإشارة إليها باعتبارها جوهرية في هذا التيار الفكري. والذي يهمّنا هنا، أنه إذا كان الأوروبيون في القرن الواحد والعشرين يرون أنه ليس من الضرورة وجود علاقة لازمة بين الدين والحداثة، فإنّ عددًا من المفكرين الصينيين في نهاية القرن التاسع عشر صدموا من أهمية الدين في أوروبا ورأوا وجود علاقة بين الدين وتفوّق الغرب، وبالتالي من الخطأ أن نرى في «الديانة الكونفوشيوسية» ـكما بيّناها في ما تقدمـ تعبيرًا عن الانغلاق: المسألة هي أقرب إلى أن تكون محاولة لجعل الكونفوشيوسية تتلاءم مع الحداثة، بل حتّى محاولة للمساهمة في تحديث الصين.

وفي ما يتعلق بالكونفوشيوسية المعاصرة، فإنها جوهريًا قادرة على التأقلم، ذلك لأنها تطرح نفسها ردّة فعل واعية وصريحة على تحديات الغرب: وأخيرًا، قام أحد المفسّرين بتصوير «الكونفوشيوسيين المعاصرين الجدد» (dangdai xin rujia) بأنهم جميع المثقفين الذين يعيشون في المرحلة المعاصرة ويستلهمون حكمة الحكماء القدامى مسترشدين بالمبادئ الكونفوشيوسية، ويستطيعون بفضل امتصاصهم الثقافة الغربية ـوحتى جميع الثقافات الإنسانيةـ وهضمها وتمثّلها، إنتاجَ شكل جديد للكونفوشيوسية[125].

(125) Yan Binggang, *Dangdai, xin ruxue yinlun*, Beijing, Beijing tushuguan chubanshe, 1998, p. 49.

هل تكفي قدرات الكونفوشيوسية على التّأقلم لجعلها تتلاءم والحداثة؟ لنبدأ بالتذكير بـأنّ مفهوم الحداثة بحدّ ذاتـه ما زال إشكاليًّا لأنّه يتماهى آليًّا مع الغرب. غير أنّ الصين الإمبراطورية، بنظامها الإداري والقانونيّ، وبتقنيات اختيارها وتقويمها الموظفين، ومساجلاتها الاقتصادية، وبتجّارها الكبار وحِرَفها اليدوية الصناعية، وبطبقاتها المتوسطة الحضرية، وباختراعاتها العظيمة ونشرها العلوم، كانت بكلّ هذا وطوال قرون عديدة، الأكثر حداثة بين مجتمعات ما قبل الحداثة. وباختصار، عرفت الصين شكلًا من الحداثة العفوية قبل الحداثة التي جاء بها الغرب[126]. والتاريخ الصيني يُظهر على الأقلّ أنّ الكونفوشيوسية لا تتعارض مع شكل ما من أشكال الحداثة.

ويبدو بعض مظاهر الكونفوشيوسية، مثل التركيز على الاستقامة والنظام والأهمية المعطاة للمعرفة والكتابة، منسجمًا مع كل محاولة للتحديث، حتى إنّ بعض المفسّرين حاولوا تفسير تقدّم اليابان وبلدان أخرى في الشرق الأقصى بأنّه يرجع في قسم منه إلى الكونفوشيوسية (أو إلـى نظم فكرية قريبة منها، مثل منظومة أخـلاق توكيغاوا Tokugawa خلال مرحلة إيـدو Edo في اليابان). وتم استدعاء فكرة «رأسمالية كونفوشيوسية»: فوفق هذه النظرية الموغلة في الفيبرية (وإن كان ماكس فيبر غير متحمّس كثيرًا للكونفوشيوسية)، يعود نجاح المجتمعات الآسيوية إلى الكونفوشيوسية مثلما يعود

(126) Yuzô Mizoguchi, *Confucianisme et Sociétés asiatiques*, Paris, L'Harmattan, 1991, p. 21.

نجاح أوروبا إلى البروتستانتية[127]. وتقطع هذه الفرضية بطريقة مريبة مع حذر المصلحين الصينيين في بداية القرن العشرين إزاء الكونفوشيوسية: كيف يمكننا أن نفسر أن تيارًا فكريًا كان يظهر بكامل البداهة بمظهر لا يتلاءم مع الحداثة، استطاع أن يتحوّل خلال بضعة عقود دافعًا، بل حتى شرطًا للحداثة في بلدان الشرق الأقصى؟

هناك شرائح بكاملها في مجتمعات الشرق الأقصى في أيامنا هذه لا تقل حداثة عن المجتمعات الغربية. أما مسألة مدى توافق الكونفوشيوسية مع الحداثة فباتت مسألة نظرية إلى حد كبير. ولكن بالتأكيد، لا يزال الصّينيون يفتقدون بعض الحقوق السياسية أو الضمانات الاجتماعية التي تعتبر في الغرب من مستلزمات الحداثة. إزاء هذا الاعتراض، يستحضر البعض إمكان وجود أشكال حديثة مغايرة لحداثة الغرب، فالصين وبعض بلدان الشرق الأقصى الأخرى، تمثّل مع «قيمها الآسيوية» نموذجًا بديلًا للنمط الشّمولي للحداثة، إنّه نمط يطيب لبعض المثقفين تسميته حتى بـ«ما بعد الحداثة».

القيم الآسيوية، الكونفوشيوسية والديموقراطية

منذ حوالى عشرين سنة، غالبًا ما كانت المشادّات الكلامية الدائرة حول الكونفوشيوسية والحداثة تدور من زاوية «القيم الآسيوية» التي كانت رائجة في تسعينيات القرن الماضي في الصين، والتي ما زالت

---

(127) من أجل مناقشة ناقدة «للرأسمالية الكونفوشيوسية» راجع: Yao Souchou, *Confucian Capitalism: Discourse, Practice and the Myth of Chinese Enterprise*, New York, Routledge Curzon, 2002.

تغذّي المناقشات الإيديولوجية والسياسية، وخصوصًا المناقشات المتعلّقة بحقوق الإنسان[128]. هناك كلام مهمّ حول هذا الموضوع، ولكننا لن نتوقّف عند هذه المناظرات إلا في ما يخصّ العلاقة بتلك «القيم الآسيوية»[129]. وحتى هذه الأخيرة لن تعنينا كخطاب إلا من حيث إن هذا الخطاب وثيق الصلة بالكونفوشيوسية.

تقدَّم لنا القيم الآسيوية على أنّها نموذج لتفسير النجاح الاقتصادي لبلدان الشرق الأقصى، وعلى أنها في الآن ذاته تبرير لشكل من أشكال السلطة الاستبدادية في هذه البلدان. في هذين المجالين تمكننا إقامة حالة من التقارب مع الكونفوشيوسية إلى حدّ أنّ البعض يطرح التطابق بين «القيم الآسيوية» و«القيم الكونفوشيوسية»[130]، وهكذا يغدو نجاح المشاريع في الشرق الأقصى مسألة ترجع إلى التنظيم

(128) تجد «القيم الآسيوية» تجسيدها الأقوى والأكمل في «إعلان بانكوك» سنة 1993، وفي «المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان» الذي عقد في فيينا في السنة ذاتها، حيث لعب رئيسا الوزراء السابقان لي كوان يه (Lee Kuan Yew) (سنغافورة) ومحمد مهاتير بن محمد (ماليزيا) دورًا كبيرًا في الدعوة إليها. شرح لي كوان يه أفكاره في مداخلة مهمة نشرت في السنة التالية. انظر: «Culture Is Destiny - A Conversation with Lee Kuan Yew», in: *Foreign Affairs*, mars- avril 1994, p. 109 sq.

(129) المفهوم إشكالي، ولكن ألا يرجع ذلك إلى أنه من المتعذّر تمثّل ثقافة آسيوية؟، راجع: Babetta von Albertini Mason, *The Case for Liberal Democracy in China: Basic Human Rights Confucianism and the Asian Values Debate*, Zurich, Schulthess, 2004, p. 100 - 101,

انظر أيضًا: Theodore de Bar, op. cit., p. 3.

(130) Babetta von Albertini Mason, op. cit., p. 102.

العائلي للمشروع ضمن علاقات قوامها البر بالوالدين والاستقامة واحترام التراتبيات والأكبر سنًّا، إضافة إلى هاجس الانسجام وتسوية المشاكل بالتفاوض أكثر ممّا هي بالمواجهة. والواقع أن جميع هذه الأمور التي تقدّم على أنّها «آسيوية» أو «كونفوشيوسية» موجودة في النّهاية، وبأشكال أخرى، في المشاريع الغربية. لذلك، فإن هذا الخطاب يستجيب لوظائف إيديولوجية أكثر ممّا يقدّم تفسيرات.

تظهر الوظيفة الإيديولوجية للخطاب المتعلّق بالقيم الآسيوية بشكل أفضل في المجال السياسي. وعلينا أن نتذكّر أنّ هذا الخطاب يجد مدافعين عنه بين قادة يسعون إلى إضفاء الشّرعية على الاستبداد بحجة الفروق الثقافية بين الصين والغرب[131]، عبر استخدام المفهوم المتناقض لـ **الديموقراطية اللاليبيرالية**[132] (أي ديموقراطية تكون الحقوق المدنية والسياسية غير مصونة فيها). وينبغي ألّا يحجب عنا هذا أنّ القيم الآسيوية ليست في الواقع سوى إضفاء شرعية على الديكتاتورية، فهي تعيد طرح مسألة عالمية حقوق الإنسان التي يرى

---

(131) من وجهة النظر هذه، تمكن قراءة الخطاب عن القيم الآسيوية على أنه تناسخ شرقي لنظريات هنتنغتون في الصدام الحتمي بين الحضارات.

(132) Daniel A. Bell [et al.] (éd.), «Democracy in Confucian Societies: The Challenge of Justification», in: *Towards Illiberal Democracy in Pacific Asia*, London, Macmillan Press, 1995.

من أجل نقد مفهوم «الديموقراطية الآسيوية» راجع: J. S. Hood, «The Myth of Asian-Style Democracy», in: *Asian Survey*, vol. 38, no. 9, 1998.

فيها بعض إيديولوجيي الحزب الشيوعي الصيني أحد الأسلحة التي تستخدمها الولايات المتحدة للتأثير في الدّول الأخرى، بل وعند الاقتضاء لمحاصرة النظم التي تقاومها[133].

علينا أن نلاحظ مقدارًا من التّقارب بين «القيم الآسيوية» وبعض القيم الكونفوشيوسية. وليست المسألة وليدة الصدفة، فإنّ عددًا من المدافعين عن هذا الأمر يعبّرون عن ذلك صراحة. إن التقارب لا يعني التماهي: ولنكتف بمثال واحد، وهو مراجعة مسألة «شخص واحد صوت واحد» (one-man, one-vote)[134] من أساسها، فإننا لا نجد لها أساسًا في الفكر الصيني القديم. ومع هذا التحفظ، فإنّ « رؤية العالم التراتبي»[135] التي تقدّم بها أنصار القيم الآسيوية تصدر بشكل طبيعي وإلى حدّ ما عن الكونفوشيوسية (أو تصدر بكل

(133) يلخص لي هاكي (Lee Huaqiu) رئيس البعثة الصينية في فيينا الرهان تلخيصًا جيدًا: «أن نسعى فقط لاتهام بلد آخر بانتهاك حقوق الإنسان، ونفرض معايير بلدنا أو منطقتنا على بلدان أو مناطق أخرى، فهذا ما يشكل خرقًا لسيادة البلد وتدخلًا في شؤونه الداخلية، مما قد ينجم عنه عدم استقرار سياسي، وفوضى اجتماعية في البلدان الأخرى».

(15 Juin 1993, cité par Michael C. Davis [éd.], *Human Rights and Chinese Values: Legal, Philosophical, and Political Perspectives*, Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 157).

(134) Lee Kuan Yew, «Culture Is Denstiny - a Conversation with Lee Kuan Yew», op. cit., p. 119.

«أنا لست مقتنعًا فكريًا بأن الرّجل الواحد، الصوت الواحد هو الأفضل».

(135) Daniel A. Bell, «Democracy in Confucian Societies: The Challenge of Justification», op. cit., p. 3.

بساطة عن الوقائع الاجتماعية لمجتمع تقليدي): أولوية الأسرة على الفرد، وأولوية النظام الاجتماعي على الحريّات الفردية، واحترام الكبار والمراتب، وهذه قضايا تجد بالفعل أسسها النظرية في هذا التيار الفكري.

نلامس، من خلال المناقشات حول القيم الآسيوية، مسألة جوهرية وهي ليست مسألة مدى تلاؤم الكونفوشيوسية مع الحداثة بمقدار ما هي مدى تناغم هذا التيار الفكري مع الديموقراطية مهما بلغت قدراتها على التكيّف. وإذا بسطنا الأمر قليلًا وجدنا أنفسنا إزاء مواقف ثلاثة حول هذا الموضوع.

هناك موقف وسطي شائع لدى المتخصّصين في الحضارة الصينية، يرى أنّ الكونفوشيوسية من حيث المبدأ ليست مشجّعة للديموقراطية، ولكنها ليست معارضة لها أيضًا لأنها لم تضع تصورًا للديموقراطية أو مفهومًا لـ«الحقوق»[136]. لقد ساهمت الكونفوشيوسية في إقامة تصوّر تراتبي للدولة والمجتمع. وفي الوقت ذاته، فإن الكونفوشيوسية إذا فُهمت جيدًا، تكون قد وضعت حدودًا واضحة للاستبداد السياسي، كما أن بعض القيم العزيزة

---

(136) Robert Weatherely, *The Discourse of Human Rights in China: Historical and Ideological Perspectives*, London, Macmillan Press, 1999, p. 37:

«إنّ أبرز ما في العقيدة الكونفوشيوسية هو افتقارها إلى مسألة الحقوق، وليس سبب ذلك افتقار معجمها اللفظي إلى ألفاظ تشير إليها، وإنما يبدو مفهوم الحقوق غائبًا أيضًا عن الفكر الكونفوشيوسي».

على كونفوشيوس أو على أتباعه، ليست ببعيدة عن الأفكار التي تؤسّس للديموقراطية[137].

إنّ بعض الكونفوشيوسيّين المعاصرين الذين ينشطون في الغالب في الغرب أو في هونغ كونغ هم أكثر إيجابية[138]: يرى هؤلاء أن الكونفوشيوسية ليست فقط منسجمة مع الديموقراطية، وإنما العديد من القيم المركزية لهذا التيار الفكري تشجّع عليها. بكلّ تأكيد، هذا حال المفهوم الذي بمقتضاه يكون «الشعب هو الأصل» (مين بن min ben) وأنّه بإمكانه الإطاحة بالحاكم إذا أخلّ بالقيام بواجباته.

---

(137) Margaret Ng. «Are Rights Culture-Bound?», in: Michael C. Davis (éd.), *Human Rights and Chinese Values*..., op. cit., p. 67, and Joseph Chan, «A Confucian Perspective of Human Rights for Contemporary China», in Joanne R. Bauer et Daniel A. Bell, *The East Asian Challenge for Human Rights*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 215.

يذكر عدد من الكتاب أن الديموقراطية وحقوق الإنسان هي مبتكرات متأخرة حتى في أوروبا نفسها، وأن المسيحية اِعتمدت هي الأخرى على أنظمة سياسية مستبدة خلال قسم كبير من تاريخها.

(138) على سبيل المثال: Du Gangjian et Song Gang, «Relating Human Rights to Chinese Culture», in: Michael C. Davis (éd), *Human Rights and Chinese Values*... op. cit.,

انظر أيضًا: Theodore de Bary, *Asian Values and Human Rights*, op. cit., p. 10 - 11, 100, 155.

فهذا المؤلف يعاين بشكل ملفت بذور دستور في فكر هانغ زونغ كزي (Huang Zongxi) (1610 ـ 1695)، ويذكر أن أشخاصًا «كونفوشيوسيين» قد ساهموا في إعداد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

وهذا أيضًا هو حال الفكرة التي مفادها أنّه على الحاكم الإصغاء إلى نصائح أتباع هذا الفكر وانتقاداتهم. ويبرز العديدون الميزة الشاملة والقائمة على المساواة التي تتحلى بها فضائل من قبيل الرفق (رن) والتسامح (شي)، وهي بمثابة المعادل الصيني لـ «القاعدة الذهبية» المسيحية(139). ويرى البعض في هذه المفاهيم مكافئًا للمساواة سابقًا على الحداثة، ومكافئًا لمبدأ الاحتكام إلى الناخبين، وللتعددية السياسية ولحرية التّعبير، كما يرى بعض الكتاب أن كونفوشيوس هو في الحقيقة «منشقّ» سياسي(140).

---

(139) Du Gangjian et Song Gang, Ibid., p. 40.

والواقع أن البعد الكلّي للـ«رين» (ren) لا يبلغه إلا القديس، الوحيد القادر على محبة البشر باعتبارهم إخوة: أساس الـ«رين» هو العاطفة التي نشعر بها إزاء ذوي القربى. الـ«رين» يبقى مراتبيًا، وهذا ما أدركه المفكرون الموزيون الذين يطرحون، على العكس، «العناية الكلية» (جيان ايه jian'ai)، فهي أقل عاطفية، وبالتالي أقدر على ضمّ الجميع. راجع بصدد هذا الموضوع: Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, op. cit., p. 71 et p. 101 - 103.

(140) Du Ganjian et Song Gang, Ibid., p. 43.

كل هذه المقاربات عقيمة: فهناك اختلافات جلية بين «مين بَن» (min ben) و«ديموقراطية»... (راجع: Geng Yun Zhi, «L'héritage du confucianisme et la modernisaton chinoise», in: Yuzô Mizoguchi et Léon Vandermeersch (éds.), *Confuciansime et Sociétés asiatiques*, op. cit., p. 177).

يجب عدم الخلط بين الحرية الفردية وقيام الفرد بالواجب الملقى على عاتقه بحسب كونفوشيوس، وواجب التنبيه (الموقوف على النخبة) لا يوازي حرية التعبير الشاملة للجميع... إلخ.

وبخلاف ذلك، ووفْق موقف ثالث، هناك تعارض جذري بين الديموقراطية والكونفوشيوسية. والسّمة الأبـرز لهذه التهمة هي الضغط الذي يتعرّض له الفرد من الجماعة، والاحترام الواجب للسلطة، ولا سيما برّ الوالدين. وهو ما يتعارض مع مبادئ أساسية للديموقراطية، مثل المساواة، وحرية الاختيار، واستقلالية الفرد. هـذا الموقف النقدي الـذي كـان موقف المصلحين فـي بداية الـقرن العشرين، نجده الـيـوم لـدى بعض المنشقين، وبخاصة في الـولايـات المتحدة، القلقين من استخدام الكونفوشيوسية لتبرير الاستبداد.

نشير هنا ـوفـي إشارتنا هذه ما يعبّر عن الوضعية الملتبسة للكونفوشيوسية في علاقتها مع الحداثة السياسية في الصين- إلى أننا نجد مواقف سياسية متناقضة في كلا الموقفين المتضادين: فهناك منشقّون مستغربون، وماركسيون «محافظون» متفقون على رفضهم الكونفوشيوسية، أما في الجهة المقابلة، فيلتقي المدافعون عن الاستبداد الجديد مع بعض الكونفوشيوسيين الديموقراطيين في السعي إلى إعادة الاعتبار إلى الكونفوشيوسية.

وهكذا، يبدو من المستحيل التوصّل إلى نتيجة حاسمة بخصوص مسألة ترزح تحت مثل هذه الوطأة الإيديولوجية القوية، من قبيل العلاقة بين الكونفوشيوسية والسّياسة. وأما ما يتصل بمقام قولنا هنا، فإننا نشير إلى أنه توجد، إلى حدّ ما، علاقة بنوّة بين الكونفوشيوسية والقيم الآسيوية. كما نلاحظ أن إعادة الاعتبار الجزئي إلى هذا التيار الفكري في الصين الشعبية قد تزامن مع ظهور الخطاب الاستبدادي.

القيم الكونفوشيوسية، وأدب الفنون القتالية

من المفيد أن نلتفت هنا نحو أدب الفنون القتالية (wuxia xiaoshuo) وهو أدب مشهور في الأوساط الشعبية في العالم الصيني، وبشكل خاص من خلال روايات واحد من أفضل ممثّلي هذا النوع وهو جين يونغ (Jin Yong)، المعروف في الغرب باسم لويس شا (Louis Cha).

تفسر إعادة الاعتبار إلى هذا النوع من الأدب في القارة الصينية في بداية ثمانينيات القرن الماضي في قسم كبير منها بتراخي الرقابة بعد موت ماو تسي تونغ (Mao Zedong). ولكن من اللافت أن نلاحظ أنّ هذه العودة تتوافق مع محاولة قوية لإعادة تأكيد التقاليد «الوطنية» من جهة أولى (راجع الفورة الثقافية لأواسط العقد)، ولانتشار النظريّات الاستبدادية الجديدة التي شكّل الخطاب الذي يتناول القيم الآسيوية أكبر تحول لها من جهة ثانية. نحن لا نتّهم بالطبع كتّاب روايات الفنون القتالية بدعم الديكتاتورية، فهم ملتزمون بمجرد قوانين النوع الأدبي. ولكن مقاصد الروائيين قليلة الأهمية في الحقيقة: ما يهمّنا هنا هو أن العديد من النماذج والقيم المتضمَّنة في هذا الأدب تتوافق مع ما يماثلها في الكونفوشيوسية، وتقدّم رؤية للمجتمع تتلاءم في بعض مظاهرها مع النظام الاستبدادي.

عرف أدب الفنون القتالية، الذي تمكن مماثلته بروايات الفروسية عندنا، تجديدًا مهمًّا في هونغ كونغ بدءًا من منتصف خمسينيات القرن الماضي. وقد أعطت هذه المرحلة الأخيرة من

تاريخ النوع، الذي يطلق عليه أحيانًا «رواية جديدة في الفنون القتالية» (xin wuxia xiaoshuo) وأثمرت بعض الكتّاب الجيدين، مثل جين يونغ بالتحديد. لم يترجم القسم الأكبر من نتاج هذا الأخير إلى اللغات الغربية(141). وتنطبق هذه الملاحظة على مجمل أدب الفنون القتالية. غير أنّ الجمهور الأوروبي لا يجهل جوّ هذا النوع وقوانينه بفضل سينما هونغ كونغ، والأفلام التي أنتجت حديثًا، مثل **النمر والتنين** (*Tigre et Dragon*) (2000) أو **سرّ الخناجر الطائرة** (*Le Secret des poignards volants*) (2004)، اللذين عرفا نجاحًا لا يرقى إليه الشك في الغرب.

يُعتبر جين يونغ أحد العباقرة المقدّسين في أدب القرن العشرين الصيني، واعتبره استطلاع أُجري سنة 2003، ثاني «أكبر رمز ثقافي صيني في القرن العشرين»، بعد لو شون (1881 ـ 1936) أبي الأدب الصيني الحديث(142). للوهلة الأولى، تبدو عملية الجمع هذه غريبة، إذ ما من أحد يمكنه التساؤل عن منزلة لو شون، فهو نموذج للأديب الجادّ والملتزم، ويجسّد روح الأدب الحديث والثوري، ومنه يبدأ كل تاريخ هذا النوع، ولكن ماذا يمكن أن نقول عن جين يونغ

---

(141) هناك رواية واحدة لجين يونغ متوافرة باللغة الفرنسية، *La Légende du héros chasseur d'aigles* (**أسطورة البطل صائد النسور**). ولكن الترجمة سيئة لسوء الحظ، وخاصة في الجزء الثاني (Paris, Éditions You-Feng, 2004).

(142) <http://cul.sina.com.cn/s/2003-06-20/36715.html> (رُوجِع هذا الوب في آذار/ مارس 2016). نال لو شون (Lu Xun) 57000 صوت، وتلاه جين يونغ (Jin Yong) بـ 42000 صوت متقدمًا على كيان زهونغ شي (Qian Zhongshu)، وبا جين (Ba Jin) ولاو شيه (Lao She).

الذي اشتهر بنوع يتّسم بالتّسلية الصرف، ولطالما تعرّض للاحتقار من قبل الأرثوذكسية الماركسية، لظلاله «الإقطاعية» ورسوخه في الموروثات الصينية القديمة؟ تعدّ الترجمات والدراسات والنصوص التي تناولت لو شون بـالآلاف، فيما يندر ترداد اسم جين يونغ أو اشتهاره خارج الصين، ومع ذلك يحتلّ يونغ منزلة خاصة في أدب القرن العشرين الصيني، وربما كان مردّ ذلك إلى كونه الكاتب الأكثر شهرة في اللغة الصينية(143). غير أنّ أهمية جين يونغ مرتبطة بالكمية، فلمّا كان أدب الفنون القتالية غالبًا دون المستوى، ولم يكن جين يونغ يتحاشى السهولة والتكرار، فإنّه كان في أفضل كتاباته يدهشنا بطرافة الحبكات، وخصوبة الخيال، وأسلوبه المبتكر الرشيق المطعّم بالأشكال الكلاسيكية.

تكمن أهمية هذا التقريب بين لو شون وجين يونغ في كونهما يجسّدان اتجاهين متناقضين إلى أبعد مدى سار فيهما الأدب الصيني في القرن العشرين، حيث يمثّل لو شون الاتجاه الغربي الحداثوي القاطع مع الموروث. بخلاف ذلك، يمكن فهم أدب الفنون القتالية على أنه استمرار للأدب الصيني التقليدي، وبمزيد من الدّقة هو يمثّل الرواية المكتوبة باللغة المحلية: جين يونغ هو وريث رواية على ضفة الماء (*Shuihuzhuan*) التي ترجمها جاك دار (Jacques Dars) إلى الفرنسية ترجمة رائعة، وصدرت في

(143) انظر: John Christopher Hamm, *Paper Swordsmen: Jin Yong and the Modern Chinese Martial Arts Novel*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2005, p.1.

مجموعة لابلياد (la Pléiade). وإذا جازفنا وبسطنا الأمور، يمكن القول إنّ لو شون وجين يونغ يمثّلان على التوالي الحداثة والتقليد، الثورة والاستمرارية، وربما معارضة الكونفوشيوسية ومناصرة الكونفوشيوسية. وعلى الجملة، هما يجسّدان أيضًا طرفي نقيض في الخطاب السياسي الصيني في القرن العشرين: الحيرة بين الثورة (مع القطع مع الماضي) والأمّة (مع تقدير الماضي). كان الاتجاه الأوّل هو المسيطر خلال الحقبة الماوية وصولًا إلى بداية ثمانينيات القرن الماضي. ولكن يبدو أن الكفّة أخذت ترجح للثاني منذ حوالى عشرين سنة. وفي هذا الإطار، لا تبدو إعادة الاعتبار لجنس [أدبيّ] مغرق في «صينيّته» بهذا المقدار بريئة تمامًا، كما تدل على ذلك رواية الفنون القتالية[144].

أما البعض فيرى أن من الغريب تقريب روايات الفنون القتالية من الكونفوشيوسية، ذلك لأن أصول هذا النوع غير واضحة، ويمكن إرجاعها إلى قواعد الشرف لدى المفكرين الموزيين (moïstes) أو إلى «الفرسان» (كزيا xia) في مرحلة ما قبل الإمبراطورية والذين يعتبرون لدى العديد من المصادر مناهضين جذريًّا للمثقفين «الكونفوشيوسيين». ومهما يكن من أمر، فإنّ نسمة حرية قد هبّت في أدب الفنون القتالية، التي تدور أحداث قسم لا بأس به من قصصه بعيدًا عن المدن وقيودها. ومن هنا تأتي العلاقة الممكنة مع الطاوية. إذًا علينا الإقرار أيضًا بأن هذه الروايات تقدّم لنا شخصيّات تختلف

(144) يتجلّى التقارب بين الوطنية والفنون العسكرية بشكل واضح في الفيلم الذي ظهر أخيرًا وعنوانه هيرو *(Hero)* (2003) لصاحبه زهانغ يي مو.

قيمتها في بعض الأمور عن تلك التي في الكونفوشيوسية. ومع ذلك، لا يجب أن ننسى ارتباط هذا النوع بأدب شعبي يتناقض ببساطة مع الأدب الرسمي الفصيح «المثقف» المكتوب بلغة الصّفوة.

وعلى كل حال، لم يتردّد الأدباء في تحبير روايات الفنون القتالية، فنحن نجد لدى جين يونغ العديد من الشخصيات البطولية، مثل لنغ هي شونغ (Linghu Chong) في **خارجٌ عن القانون مَرِحٌ وفخور** (*Xiao'ao jianghu*) (*Gai et fier hors-la-loi*)، أو شي بوتيان (Shi Potian) في **أنشودة الفرسان** (*Xia ke xing*) (*La Ballade des chevaliers*)، وهذا الأخير يشكل الذروة، فهو بكل بساطة أمّي ولكن للأمر دلالته، ذلك أنّ هذه النقيصة تبدو مأثَرَة تضاف إلى مآثره، ففي الفصل 30 الذي لقي نجاحًا مخصوصًا، نراه يحاول فهم تقنيات المعركة التي تتضمنها قصيدة **أنشودة الفرسان** للشاعر المشهور لي بيه (Li Bai) (701 ـ 762). وهناك شروح لهذه القصيدة وُجِدت منقوشة على جدران 24 كهفًا، وحاول أفضل المتخصّصين في الفنون القتالية و«أدباء عارفون بالقصائد والكتب»[145] أن يسبروا أغوار هذه النقوش، ولكن دون جدوى، وكانت محاكاتهم المتعلقة بتفسير النص تذكّر بتلك التي يشتبك فيها أدعياء المعرفة حول النصوص عندما نجح الفتى شي بوتيان في الوصول إلى ذلك، فلقد بدا للوهلة الأولى غيرَ قادر على تهجئة الحروف، ورأى فيها رسومًا للسيوف أو لحشرات تتحرّك ولّدت بتفاعلها في جسده آثارًا باعثة للطاقة (كي)، وخلال بضعة أسابيع طاف شي بوتيان بجميع الكهوف، وأحرز تقدّمًا

---

(145) Li Bai, *Xia ke xing*, chap. 29.

كبيرًا في السيطرة على الأنفاس. لقد كان النيل من المثقفين واضحًا، إذ نرى جين يونغ يضع سؤالًا على لسان رجلين هرمين أمضيا نصف حياتهما يحاولان معرفة دلالة تلك النقوش، والسؤال هو: «هل إن معلمي الفنون الحربية (الذين نقشوا هذه النصوص) نصبوا هذا الفخ لأنهم لا يحبون المثقفين؟»[146].

نحن إذًا لا ننفي الأبعاد غير الكونفوشيوسية لروايات الفنون القتالية، وفي الوقت ذاته هناك الكثير من سمات هذا النوع تنسجم تمامًا مع النزعة الأخلاقية الكونفوشيوسية[147]، وضمنها يُعدّ البرّ بالوالدين فضيلة لا بد منها، وإذا كان من الممكن إلى حد ما التماس العذر لجميع الأعمال الخسيسة، فإن شخصيات الروايات لا يمكنها التملص من واجباتها إزاء هذه المسألة، وبشكل خاص اعتبار الثأر (باو bao) من قتلة الأهل واجبًا مقدسًا ويمكن اعتبارهُ قسمًا لا بأس به من أدب الفنون القتالية على أنه تنويعات على موضوع الثأر، الذي غالبًا ما يكون موجهًا ضد قتلة الأب أو المعلم (أي الأب الروحي).

---

(146) Ibid., chap. 30, p. 749.

(147) لنتذكر حكم روبرت ريهلمان (Robert Ruhlmann) الذي مفاده أن «المجتمع الخارج على القانون (في رواية على ضفة الماء *Au bord de l'eau*) هو أكثر كونفوشيوسيّة من المجتمع الأرثوذكسي» وأنه «في الظروف البائسة لتلك المرحلة (من حكم السونغ) كان معقل المتمردين المكان الوحيد الذي يمكن الإنسان أن يتصرف فيه كما الكونفوشيوسي المحترم (جينزه junzi)».
(Robert Ruhl Mann, «Tranditional Heroes in Chinese Popular Fiction», in: Arthur F. Wright (éd.), *The Confucian Persuasion*, Stanford, Stanford University Press, 1960, p. 169 - 170).

من هذا المنطلق، تتفق الروايات المأثورة العسكرية بشكل تام مع منطوقات النصوص الكونفوشيوسية القديمة التي ترى «أنّنا لا نستطيع العيش تحت سماء عدو أبينا نفسها»، وأن «الابن الذي لا يثأر لموت أبيه ليس ابنًا»(148).

غير أن البر بالوالدين لا يتجسّم فقط في واجب الأخذ بالثأر، فالكثير من روايات الفنون القتالية تتميّز بهوس حقيقي بالأب، والعديد من الأبطال، بحكم كونهم يتامى، تتمحور جميع مغامراتهم في الوصول إلى هدف وحيد هو إيجاد ذويهم، وهذا ما ينطبق على العديد من شخصيات جين يونغ، خصوصًا على الشاب شي بوتيان في **أنشودة الفرسان**، وإن كان سمة راسخة في النوع. وهكذا، ففي المسلسل التلفزي **ظلال غامضة وإبر سحرية** (*Huan ying shen zhen*)، الذي عُرض في هونغ كونغ وكان من إخراج جي جيه ليان (Ju Jueliang)، تتناول حلقاته الأربعون كلها (مدة الواحدة منها 45 دقيقة) عملية البحث عن الأهل، والطاعة الواجبة لهما. اثنان من الأبطال يتيمان، وفي الحلقة الأخيرة فقط يعرفان أصلهما، وهناك بطل ثالث يظن أول الأمر أن القائم على أمره ليس أباه قبل أن يعرف أنه ثمرة اغتصاب ارتكبه هذا الرجل. يصدر جزء من الحبكة عن البر

---

(148) *Liji (Classique des rites)*, «Quli shang» et *Chunqiu fanlu*, «Wang dao».

في ما يتصل بالتوتر القائم بين الحداثة والقيم التي تدعو إليها روايات الفنون العسكرية، راجع: Nicolas Zufferey, «Outlaws and Vengeance in Martial Arts Novels: Modern Law and Popular Values in Contemporary China», in: *Chinese Cross Currents*, vol. 2, no. 1, 2005, p. 128 - 151.

بالوالدين الذي يأمر البطل بالخضوع لهذا الأب الخسيس، وبدافع من يأسه الناجم عن كون أمه البيولوجية رفضت الاعتراف به، ذهب إلى حد قتل زوجته المحبوبة دفاعًا عن أبيه. وعلى رغم فداحة الأمر، ما من أحد لامه فعلًا على ذلك. وهناك بطلة أخرى تمضي أيامها في النحيب على أبيها التي ظنته ميتًا، وقصة رضيع عثر عليه أبوه الشاب بالمصادفة من دون أن يعرف أن الرضيع من صلبه... والسلسلة طويلة ورديئة، ومضحكة أحيانًا، ولكنها تكشف عن المنزلة التي يحتلها الأب والبر بالوالدين في المجتمع الصيني.

هناك قيمة أساسية أخرى من قيم روايات فنون القتال هي الوفاء (زهونغ zhong) الواجب للمعلمين ولسائر الطلاب. والحقيقة أن هذا الوفاء ليس سوى وجه آخر لمقولة البر بالوالدين، ذلك أن المعلم يمثل دور الأب الرمزي، وغالبًا ما يكون تلامذته من اليتامى. يتمتع معلم الفنون القتالية بسلطة مطلقة على تلامذته، ويملك حق حياتهم وموتهم، وبخاصة عندما يخالفون أوامره، ففي رواية **كزياو آو جيانغ هي خارجٌ عن القانون مَرِحٌ وفخور** انتهك البطل حرمة إحدى القواعد، فصار منذ ذلك الحين عدوًّا لمعلمه حتى الموت، وكان في الوقت ذاته أباه بالتبني. وواقع الحال أننا نستنشق في روايات جين يونغ عطر الحرية بنسبة أقل مما نشعر به من ضغط السلطة: مدارس الفنون القتالية منظمة بطريقة تراتبية وصارمة، تنظيم الطلاب يجري وفق استحقاق الأسبقية، والجميع يطيع طاعة عمياء. وإذا كان من حسن الشميلة إظهار الإحساس بالشرف أمام سائر مدارس الفنون القتالية الأخرى، فالواقع أن جميع الضربات مباحة: نعثر هنا مجددًا

على البعد الطبيعي للـ «رن» الذي بمقتضاه تتناقص الواجبات بمقدار ما نبتعد عن النواة العائلية. يحتقر النّاس تلقائيًّا السلطة المدنية وكل الذين يحتكمون إليها، أما في الواقع فإن مدارس الفنون القتالية تستنسخ تنظيم المجتمع الكونفوشيوسي وتراتبيته، إذ تبدو النساء متمتعات بمقدار كبير من الحرية، بل وحتى بشيء من المساواة مع شركائهنّ الذكور. ولكن في النهاية، قدرهن الوحيد هو الزواج والخضوع للرجل. أما النساء اللواتي يفلتن من هذا المصير، فيتم تصويرهن وحوشًا على الـدوام، وأحيانًا (ولهذا دلالته كذلك) مفترسات للأطفال، كما هو حالهن في **أسطورة البطل صائد النسور** (*She diao yingxiong zhuan*) (*La Légende du héros chasseur d'aigles*) أو في **أنصاف آلهة وأنصاف شياطين** (*Tianlong babu*) (*Demi-dieux et Semi-démons*).

ولكن لنكن منصفين! فالرسالة في روايات جين يونغ ليست دائمًا على هذه الدرجة من الانشداد إلى الماضي، والعديد من الأبطال يتجاوزونها بفكرهم المستقل وبإحساسهم بالحرية. ولم يسلم الحكم المطلق من الخدوش أحيانًا، وخصوصًا في **كزياو آو جيانغ هي** التي كتبها أثناء الثورة الثقافية، والتي من الممكن قراءتها باعتبارها هجاء للتعلّق بالسلطة ولعبادة الشخصية. كما يرفض جين يونغ الآثار السيئة للانتقام. ويبدو لنا الشاب لين بينغ زهي (Lin Pingzhi) في **كزياو آو جيانغ هي** نفسها، وهو يضحي بزوجته في يوم فظيع من أجل إشباع تعطشه للانتقام. وعلى رغم هذه التحفظات المهمة، فإن القيم والأدوار المتضمنة في هذا النوع من الأدب غالبًا ما تنسجم

مع النظرة الاستبدادية والتراتبية للعشيرة وللمجتمع التي نجدها في الكونفوشيوسية أو في الخطاب المتعلق بالقيم الآسيوية.

أدب الفنون القتالية هو نوع أدب يهدف إلى الترويح عن النفس، ويخضع لأصول يصعب على الأدباء الإفلات منها، فلن نلوم بالتالي جين يونغ على احترامه هذه الأصول، تمامًا كما لا نلوم كاتبًا مثل ألكسندر دوما (Alexandre Dumas) على عدم دعوته إلى الديموقراطية في **الفرسان الثلاثة** (*Les Trois Mousquetaires*). ولا تدور المسألة على تجريم أدب الفنون القتالية، بل الأمر بكل بساطة هو ملاحظة تزامن انبعاث هذا النوع في البلاد مع التصاعد القوي للخطابات الاستبدادية والقومية الجديدة. ومنذ بضع سنوات، أخذ جين يونغ يحظى باهتمام رسمي في جمهورية الصين الشعبية، ليس فقط في الجامعات، وإنما أيضًا باعتباره شخصية عامة، يستقبله كبار المسؤولين في الدولة مثل دينغ كزياوبينغ (Deng Xiaoping) (سنة 1981)، وجيانغ زيمين (Jiang Zemin) (1993). قد لا تخلو المسألة من تبسيط إذا اعتبرنا أن إعادة الاعتبار لروايات الفنون القتالية تعكس رغبة صريحة في التبشير بالقيم الوطنية والاستبدادية وسط الجمهور الواسع لقراء هذا النوع، إذ علينا أن نتساءل عمّا إذا كانت هذه الروايات لا تساهم في فرض نموذج كونفوشيوسي من خلال بعض المظاهر الهامّة للنظام والتراتبية. كما نلاحظ أيضًا أنّ روايات الفنون القتالية التي تقدّم رؤية رومانسية للماضي الصيني، تساهم في العزة الوطنية، وتقوّي الإخلاص للعشيرة أو للسلطة. ومع أهمية الإخلاص في هذا الأدب، فإنه يحيلنا أيضًا إلى الولاء الذي ندين به للوطن.

خلاصة

لنعد إلى الكونفوشيوسية، فالمشكلة هي أنّها تجد جذورها في نظرة «بدائية» نسبيًّا للإنسان والمجتمع. وإن كان كونفوشيوس نفسه يقدّم النزعة الأخلاقية الملزمة، التي تأخذ تجلّياتها الكونية بالاعتبار، والتي علينا ألّا نخلطها مع الاستعادات التبسيطية للبعض في الصين الشعبية اليوم، فإن علينا أن نشير إلى أن الكونفوشيوسية تحتفظ ببعد عشائري، بل وحتى قبليّ، أو طبيعي، ونقول هذا من باب التلطيف، فالـ «رن» هو إيثار الأقارب وعبادة الأسلاف واحترام القدماء وتقديم الجماعة على الفرد والإخلاص للأسرة وواجب الأخذ بالثأر، وهي قيم تبدو طبيعية أكثر من الحبّ الكلي أو من إثبات المساواة بين الجميع.

للكونفوشيوسية ميزة تذكّرنا إلى أي حدّ يصل عدد المفاهيم التي تبدو لنا بديهية ولكنها في الحقيقة منتجات حضارية، وهي بالتالي بمعنى من المعاني مصنوعة. وهنا تكمن قوّة هذا التيار الفكري وضعفه في آن واحد، أما قوته فلأن الكونفوشيوسية تنطلق من الموجود وليس من المنشود، والمثال المميّز على ذلك هو المفكر مينسيوس الذي يرى بذور الفضيلة في هذا العطف الفطري الذي يقودنا تلقائيًّا إلى الشّفقة على طفل مهدّد بالموت. يؤسس مينسيوس الأخلاق ويغرسها في عيانية القلب البشري بطريقة لا تجريد فيها ولا لجوء إلى معايير متعالية. وأمّا ضعف الكونفوشيوسية فناجم عن كونها قد لا تتلاءم تمامًا مع الديموقراطية، أو مع أنظمة سياسية حديثة مغايرة تتطلّب شيئًا من التجريد الذي يترجم نفسه في فكرة القوانين الكلية والمطبّقة على الجميع.

حاولت الصين القديمة ـبتأثير من المشرّعين ـ فرض بعض القوانين، ولكنّ المجتمع بقي كونفوشيوسيًّا إلى حدّ كبير. ويمكن اعتبار المناظرات التي دارت حول شرعية الثأر (على سبيل المثال في القرن الثاني الميلادي) أو انتحار الأرامل في عهد الـ«كينغ» (1644 ـ 1911)، بمثابة انعكاس للتعارض القائم بين أخلاقية طبيعية قوامها القرابة، تقدم الواجبات التلقائية إزاء العشيرة، وإكراهات الخضوع لدولة غير حداثية يُطبَّق القانون فيها على الجميع بالمستوى نفسه، ولا ينبغي تركه خاضعًا للأهواء والعواطف الفردية. إنّ العقبات التي تحول اليوم بين الدولة الصينية وفرض نظام قانوني حديث، والتي تتمثل في استمرار وجود شبكات الفساد ومحاباة الأقارب، ربّما يمكن تفسيرها ـجزئيًّا على الأقل ـ بالمقاومة التي تبديها القيم الكونفوشيوسية، أو التيارات القريبة منها، داخل المجتمع الصيني.

نيقولا زيفيري

المراجع

ALBERTINI MASON Babetta von, *The Case for Liberal Democracy in China: Basic Human Rights, Confucianism and the Asian Values Debate,* Zurich, Schulthess, 2004.

BARY Wm Théodore de, *Asian Values and Human Rights: A Confucian Communitarian Perspective,* Cambridge, Harvard University Press, 1998.

BELL Daniel A., «Democracy in Confucian Societies: The Challenge of Justification», in D.A. Bell [et al.] (éd.), *Towards*

Illiberal Democracy in Pacific Asia, Londres, Macmillan Press, 1995.

BELL Daniel A. et HAHM Chaibong (éds.), *Confucianism for the Modern World,* Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

BERTHRONG John, *Transformations of the Confucian Way,* Boulder, Westview Press, 1998.

CABESTAN Jean-Pierre, «L'Impossible Avènement d'un État de droit en Chine populaire: est-ce la faute aux valeurs asiatiques, au communisme ou au retard économique?», in Thierry Marrès et Paul Servais (éds.), *Droits humains et valeurs asiatiques. Un dialogue possible?,* Bruyant, Louvain-la-Neuve, 2002.

CHAN Joseph, «A Confucian Perspective on Human Rights for Contemporary China», in Joanne R. Bauer et Daniel A. Bell, *The East Asian Challenge for Human Rights,* Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

CHENG Anne, *Histoire de la pensée chinoise,* Paris, Le Seuil, 1997.

________, ««Confucianisme», «post- modernisme» et «valeurs asiatiques»»», in *Qu'est-ce que la culture?,* dirigé par Yves Michaud, «Université de tous les savoirs, vol. 6, Éditions Odile Jacob, 2001.

CHING Julia, *Confucianism and Christianity: A Comparative Study,* Tokyo, Kodansha, 1977.

DAVIS Michael C. (éd.), *Human Rights and Chinese Values: Legal, Philosophical, and Political Perspectives,* Oxford, Oxford University Press, 1995.

DAVIS Michael C., «Chinese Perspectives on Human Rights», in: Michael C. Davis (éd.), *Human Rights and Chinese Values, op. cit.*

Du Gangjian et SONG Gang, «Relating Human Rights to Chinese Culture», in Michael C. Davis (éd.), *Human Rights and Chinese Values, op. cit.*

FOOT Rosemary, *Rights beyond Borders: The Global Community and the Struggle over Human Rights in China,* Oxford, Oxford University Press, 2000.

GENG Yun Zhi, «L'Héritage du confucianisme et la modernisation chinoise», in: Yuzô Mizoguchi et Léon Vandermeersch (éds.), *Confucianisme et Sociétés asiatiques,* Paris, L'Harmattan, 1991.

GERNET Jacques, «À propos des influences de la tradition confucéenne sur la société chinoise», in Yuzô Mizoguchi et Léon Vandermeersch (éd.), *Confucianisme et Sociétés asiatiques, op. cit.*

HAMM John Christopher, *Paper Swordsmen: Jin Yong and the Modern Chinese Martial Arts Novel,* Honolulu, University of Hawaii Press, 2005.

HOOD Steven J., «The Myth of Asian-Style Democracy», in *Asian Survey,* vol. 38, n° 9, p. 853 - 856, 1998.

JENSEN Lionel M., *Manufacturing Confucianism: Chinese Traditions and Universal Civilization,* Durham, Duke University Press, 1997.

JIN Yong, *La Légende du héros chasseur d'aigles* (trad. Wang Jiann-Yuh), Paris, Éditions You-Feng, 2004, 2 vols.

KAMENAROVIC Ivan (trad.), *Xunzi (Siun Tseu),* Paris, Éditions du Cerf, 1987.

KIM Dae Jung, «Pacific Myths: Kim Dae Jung on Asian Values that Never Were- A Response to Lee Kuan Yew: Is Culture Destiny? The Myth of Asia's Anti-Democratic Values», in *Foreign Affairs,* novembre-décembre 1994.

LEE Kuan Yew, «Culture Is Destiny- A Conversation with Lee Kuan Yew», in *Foreign Affairs,* mars-avril 1994.

LÉVY André (trad.), *Mencius,* Paris, Éditions You-Feng, 2003.

MARRÈS Thierry et SERVAIS Paul, *Droits humains et valeurs asiatiques: un dialogue possible?,* Louvain, Bruylant-Academia, 2002.

MENDES Errol P. et TRAEHOLT Anne-Marie, *Human Rights: Chinese and Canadian Perspectives,* Ottawa, University of Ottawa, the Human Rights Research and Education Centre, 1997.

MIZOGUCHI Yuzô, «Confucianisme et sociétés asiatiques», in Yuzô Mizoguchi et Léon Vandermeersch (éds.), *Confucianisme et Sociétés asiatiques, op. cit.*

NG Margaret, «Are Rights Culture-Bound?», in: Michael C. Davis (éd.), *Human Rights and Chinese Values: Legal, Philosophical and Political Perspectives, op, cit.*

RUHLMANN Robert, «Traditional Heroes in Chinese Popular Fiction», in: Arthur F. Wright (éd.), *The Confucian Persuasion,* Stanford, Stanford University Press, 1960.

RYCKMANS Pierre (trad.), *Les Entretiens de* Confucius, Paris, Gallimard, 1987.

TU Wei-ming, «Confucius and Confucianism)», in: Walter H. Slote and George A. De Vos (éds.), *Confucianism and the Family,* Albany, State University of New York Press, 1998.

WEATHERLEY Robert, *The Discourse of Human Rights in China: Historical and Ideological Perspectives,* Londres, Macmillan Press, 1999.

WELCH Claude E. et LEARY Virginia A. (éd.), *Asian Perspectives on Human Rights,* Boulder, San Francisco, Oxford, Westview Press, 1990.

YAN Binggang, *Dangdai xin ruxue yinlun,* Beijing, Beijing tushu-guan chubanshe, 1998.

YAO Souchou, *Confucian Capitalism: Discourse, Practice and the Myth of Chinese Enterprise,* New York, Routledge Curzon, 2002.

ZUFFEREY Nicolas, *To the Origins of Confucianism: The Ru in Pre-Qin Times and during the Early Han Dynasty,* Berne, Peter Lang, 2003.

________, «Outlaws and Vengeance in Martial Arts Novels: Modern Law and Popular Values in Contemporary China», in: *Chinese Cross Currents,* vol. 2, no. 1, 2005, p. 128 - 151.

الفصل الرّابع

الإغراء البراغماتيّ في الصين المعاصرة

«إذا أردت أن تفهم كونفوشيوس فاقرأ جون ديوي، وإذا أردت أن تفهم جون ديوي فاقرأ كونفوشيوس». من شأن هذه العبارة التي قالها ألفرد نورث وايتهيد (Alfred North Whitehead) خلال حقبته الأميركية، أن تثير الذّهول، فما هو المشترك بين الحكيم الصيني القديم والفيلسوف البراغماتي الحديث[149]؟

لقد تم ارتياد المجال الذي دشنته هذه «العبارة- اللغز» منذ ما يقرب القرن، من مثقفين صينيّين حريصين على إعادة تقويم موروثاتهم الفكرية. تسمح العودة إلى هذه المساجلات بالتساؤل عن أهمية الدّور الذي مثّله الفكر الأميركي في الحداثة الفكرية للصين، وكذلك عن المنزلة الجديدة التي احتلّتها الموروثات الفلسفية الأوروبية في فضاء يُقدَّم أحيانًا اليوم بشكل جوهري على أنه «عابر للمحيط الهادئ».

إنّ من الأفضل الانطلاق من الوضعية الأكثر قربًا: وهي الدعوة إلى شكل من أشكال التحالف بين البراغماتية الجديدة

(149) Lucien Price, *Dialogues of Alfred North Whitehead*, Boston, Nonpareil Book, 1954, p. 176.

التي تطوّرت في الولايات المتحدة، والكونفوشيوسية الجديدة الناشئة اليوم في الصين. ومن أجل إبراز هذا «الإغواء البراغماتي»، علينا الرجوع إلى أصول هذا التلاقي، وهي زيارة جون ديوي إلى الصين إبّان حركة 4 أيار/ مايو 1919، وآثارها على المناخ الفكري الصيني. ولتوضيح التبعات غير المتوقعة لهذا التفاعل الصيني- الأميركي، سنعتمد على عمل معاصر للفيلسوف لي زيهو. والواقع أن هذا الأخير يُعتبرُ اليوم في الصين ما بعد الشيوعية على مقدار من البراغماتية، وهو صاحب المراجعة الحديثة للإرث الكونفوشيوسي.

ومن هذه الخلفية الاسترجاعية ينشأ السؤال التالي: كيف يمكننا أن نفهم وضع فلاسفة حديثين في عملية إعادة التفكير بالكونفوشيوسية والحال أن بعضهم ينتسب إلى «العقل النفعي» والبعض الآخر ينتسب إلى «العقل البراغماتي»؟ ما هي العلاقات بين «أتباع الأخلاقية الماورائية» المستوحاة من كانط وأولئك الذين يحملون تصورًا عن الكونفوشيوسية أكثر كونية وأكثر اجتماعية، طارحين النزعة الجمالية كـ «فلسفة أولى»، وليس النزعة الأخلاقية (لي زيهو)؟

تحالف جديد؟

تعتبر أعمال المتخصّص في الحضارة الصينية روجر إيمز (Roger Ames) والفيلسوف ديفد هول (David Hall) من بين الأعمال التي ساهمت في التّرويج الشعبي الذي قدّمته البراغماتية الأميركية لمقاربة قائمة على المقارنة بين الفلسفات الصينية

والغربية، ولكن من أجل حوار فكري متجدد بين الصين والولايات المتحدة أيضًا[150].

ليست أهمية هذا الإنجاز فكرية فقط، وإنما هي سياسية أيضًا. ولا يتوقف الأمر على الدعوة إلى تصوّر فلسفي معيّن فحسبُ، وإنما للعمل على تقارب موروثَيْن فكريّين ينظر إليهما على أنهما يمثّلان بشكل خاص موروثين وطنيّين مختلفين. لم يعد «الغرب» هو ما يحتلّ الصدارة، بل كانت تجربة أميركية خالصة، وقد جرى تقديم هذه الأخيرة على أساس قربها المفترض من الموروث الثقافي الصيني، وكذلك بمساهمتها في طرح مسألة هيمنة الفلسفة الغربية.

طرحت مسألة علاقة المناخ الفكري الصيني مع البراغماتية الأميركية في مرحلتين، ففي بداية القرن الماضي، وصلته أصداء البراغماتية الأولى التي ظهرت بعيد صدمة حرب الانفصال، وكان ذلك مع هولمز (Holmes)، وبيرس (Peirce) أو جيمس (James)، كردّة فعل على المثالية المسيطرة حينئذ[151]: وقد تولّى أصغر تلاميذ جون ديوي في ذاك الجيل الأوّل نشر الفكر الجديد. وكان علينا انتظار ما يَرْبُو على نصف قرن ليصل تجديد الفلسفة البراغماتية مجدّدًا إلى الصين، بفضل الزيارات التي قام بها ريتشارد رورتي

(150) انظر بالخصوص: *Thinking Through Confucius*, New York, SUNY, 1987.

(151) Louis Menand, *The Metaphysical Club: A Story of Ideas in America*, New York, Farrar, 2001.

(Richard Rorty) على وجه الخصوص، وذلك بدءًا من ثمانينيات القرن الماضي. أمّا أسباب هذا الانقطاع فليست صينية وحسب (حرب أهلية وانطلاق المرحلة الماوية) وإنّما أميركية أيضًا، فقد تزامنت عزلة الصين مع تراجع البراغماتية في الولايات المتحدة، إذ سيطرت على الأقسام الفلسفية في مرحلة ما بعد الحرب، فلسفةٌ ذات خلفية علمية جاء بها مفكّرون مهاجرون يمثلهم اسم رودولف كارناب (Rudolf Carnap). وفي المقابل، تزامنت عودة الانفتاح على الصين مع انبعاث الاستلهام البراغماتي المنبثق عن عملية نقد ذاتي للفلسفة التحليلية من قبل مفكرين أمثال دونالد دافيدسون (Donald Davidson) أو هيلاري بوتنام (Hilary Putnam). وقد أمكن للفلسفة التي تلت التحليليةَ، والتي ظهرت في ثمانينيات القرن الماضي وتسعينياته، أن تختار التحالف مع تيار ما بعد الحداثة، الفرنسي والألماني المنبع. كما أنه يمكن تصنيفها باعتبارها عودة إلى ينابيع الفكر الأميركي من إيمرسون (Emerson) إلى ديوي، وهي البراغماتية الجديدة التي ساهمت في التيار الأخير، والتي دافع عنها كلٌّ من إيمز وهول[152].

لقد قدم هـذان الكاتبان ـفـي نص له منزلة البيان ويتناول موضوع «الكونفوشيوسية والبراغماتية»ـ هذين النموذجين من

(152) انظر «التذييل» الذي وضعه كرنل وست (Cornel West) لكتاب يعتبر حدثًا: «The Politics of American Neo-Pragmatism», in: John Rachman and Cornel West (dirs.), *Post - Analytic Philosophy*, New York, Columbia University Press, 1985, p. 259 - 275.

التفكير على أنهما يتقاسمان الوضعية الهامشية ذاتها بفعل مؤثرات دغمائية عقلانية أوروبية الأصل[153]. إثر هزيمة جون ديوي، الذي كان ضحية نظرية منطقية خاصة بالتيار التحليلي، تجاوبت هزيمة الكونفوشيوسية في الصين الحديثة تحت تأثير القناعات الماورائية المستمدة من مصادر الليبيرالية وكذلك من المصادر الماركسية، فمفهوم «الحداثة» ذاته هو نتاج أوروبي في جوهره. وعلى رغم المظاهر، فإن فرادة التجربة الأميركية التي تعبّر عن نفسها بالبراغماتية غريبة عن هذا التكبّر العقلاني: ذلك أنّ «البراغماتية الأميركية كانت في مواجهة عميقة مع الحوافز المحرّكة للمجتمعات الغربية الحديثة، بحكم أنّ الديموقراطية القائمة على الحقوق ورأسمالية العمل الحرّ والتكنولوجيات المادية، تغلّبت عليها»، وبهذا المقياس هي «أيضًا متمايزة عن المجتمع الغربي الحديث كالكونفوشيوسية بالذات»[154].

تفتح الظروف الراهنة إذًا فضاء من التفاعلات يتيح التحاور بين تأويلات كونفوشيوسية وبراغماتية حول التطورات الممكنة للديموقراطية في ظل نظرة مستمدّة من جون ديوي. وفي هذا السياق يبرز الكتاب صفتين مشتركتين خاصتين بهاتين الثقافتين السياسيتين.

تدافع البراغماتية عن مفهوم جماعي للديموقراطية التي يمكنها التناغم مع الرؤية الكونفوشيوسية خلافًا لمفهوم موروث عن

---

(153) Roger Ames et David Hall, «Confucianism and Pragmatism», in *The Democracy of the Dead*, Chicago, Open Court, 1999, p. 141 - 162.

(154) المرجع نفسه، ص 145 ـ 146.

«الأنوار» يجعل الفرد الحاملَ أعرافًا فطرية أساسًا للنظام الاجتماعي. ويرى ديوي أن الديموقراطية ليست مؤسسة سياسية، ولكنها أخلاقية عيش قبل كل شيء (إثيقا=ethos)، وثقافة مشتركة، بما هي «فكرة العيش مع الجماعة تحديدًا». في هذه التجربة المعيشة، تضطلع التربية بدور هام، ولكنها لا تعطي الأولوية للتوجه العقلي النظري: ذلك أنّ «العاطفة والخيال هما أكثر أهمية في تشكيل الشعور العام والرأي من الإعلام والعقل». وهكذا تمكّن إيمز وهول أن يقتربا من التقليد السياسي الصيني القائم على الطقوسية، أي على هذا الإصرار على الحياة الجماعية وتهذيب الحساسية. وينبغي على الطقوسية أن تتيح التكوين المستمر الجمالي والأخلاقي للأفراد داخل شبكة العلاقات التي يشكّلون جزءًا منها. وحدها النزعة الفردانية الدغمائية ترى أن فكرة «ديموقراطية كونفوشيوسية» تتضمن تناقضًا منطقيًّا بين حدّيْها الاثنيْن، في حين أن تحقيقها قد يكون -على العكس- مصدر عِبَر تتعلم منها المجتمعات الغربية. من ذلك، على وجه الخصوص، أنّ «من الجائز أن يكون التأثير الصيني هو تحديدًا ما يجعل الولايات المتحدة وسائر ديموقراطيات شمال الأطلسي تقترب من رؤية ديوي الديموقراطية»[155].

---

(155) Ibid., «Confucian Democracy: A Contradiction in Terms?», p. 165 - 187, esp. p. 166.

موقف هذين الكاتبين هو أيضًا على شيء من الالتزام العملي: وهكذا تمّ الاشتراك مع عدد من المفكرين الكوريين في إطار مشروع للدستور الكوري يستوحي القيم الليبيرالية والكونفوشيوسية في آن واحد (ص 240).

يتبع ذلك أنه بالضدّ لما يُدرَكُ على أنه طابع الأنوار الأوروبية الكوني المزيف، تدّعي البراغماتية والكونفوشيوسية أنهما متجذّرتان في تجربة تاريخية وثقافية خاصة. إنهما تنكران أي وجهة نظر فوق- تاريخية، وأيّ موقف مسيطر من أعلى يوهم بأنه يمتلك مقياسًا كونيًا وأبديًا للتّقويم، بل ويوهم حتى بوضع نظرية تامة ونهائية تقول ما هو الصحيح، أو تقول ما هو حقّ عادل لكل إنسان. أَلا إنّ تصوّرًا «أصوليًّا» لحقوق الإنسان (وهو التصور القائم على فكرة دغمائية تزعم وجود عقل كوني) يبدو لنظر البراغماتية والكونفوشيوسية تعبيرًا عن عصبية ثقافية، وعن نزعة إمبريالية أوروبية لا تعترف بطابعها العرضي الحادث المخصوص. وكنتيجة لذلك، يضع إيمز وهول في الحسبان «فكرة مركزية عرقية غير خبيثة»، من غير أن يكونا أمينين لها باللزوم، وهي تلك الفكرة التي نافح عنها ريتشارد رورتي والتي من الجائز أن تكون سمة مميزة لبراغماتية ولكونفوشيوسية عصريّتين.

فالمركزية العرقية، بالمعنى الذي يقصده منها رورتي، ليست تعبيرًا عن شعور بالتفوّق، بل بالعكس، هي اعتراف محتشم بالسمة الحاصلة في كل تصور للعالم، وما هي إلا نقطة انطلاق تجعل من الممكن توسيع أفقنا البدئي إلى ما لا نهاية. «إنّ الإجابة المركزية العرقية تعني بكل بساطة أنّه علينا أن نتصرّف وفق تصوّراتنا الخاصّة. فالمعتقدات المستوحاة من ثقافة أخرى علينا أن نجرّبها وأن نسعى لتكييفها مع معتقداتنا. ومن جهة ثانية، فإنّه بمقدورنا، دائمًا أن نوسع المجال الذي نعتقد أنه يتعارض مع الآخرين، وذلك بأن نعتبر

الشعوب والثقافات الأخرى أعضاء في مجموعة البحث نفسها التي ننتمي إليها. وأمّا ما لا يمكننا فعله فهو أن نسمو بأنفسنا فوق جماعة بشرية، أكانت حقيقية أم محتملة»[156].

هناك مماثلة شكلية بين مقاربة من هذا النوع والسياقية الواردة مثلًا في **الدراسة الكبرى** (*Grande Étude*) التي تنطلق من تحوّل الذات تحولًا أخلاقيًا لتجعل تلك المواقف الحكيمة تتسع (تي tui) فتطاول سياقات دائمًا أوسع فأوسع: انطلاقًا من الأسرة إلى المجتمع، فإلى الكون. يبدو أنّ تصور إيمز وهول البراغماتي لا يحثنا على الاعتراف النظري بالكليات، وإنّما إلى عمل دؤوب لـ«نسج» بين تقليدين فكريين ليس في تأصيلهما التاريخي تناقض مع دعاوى الصلوحية على صعيد أعمّ[157].

ومع ذلك، فإن السؤال الذي يطرح نفسه هو الآتي: حول أي براغماتية وأي كونفوشيوسية تدور المسألة؟ ما من شك في أن مفكّرَينا الاثنين يؤوّلان التقليد البراغماتي بالمعنى المحافظ، مركّزين على

---

(156) Richard Rorty, «Science as Solidarity», in: *Objectivity, Relativism and Truth,* Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 38.

(157) نلاحظ خصوبة هذه المقاربة بشكل خاص في مجال الترجمة، فالألفاظ المفرطة في «الدلالة على الجوهر» للعقلانية الكلاسيكية تبدو من دون شك أقل جاهزية لترجمة المفاهيم الصينية التقليدية من لغة مأخوذة عن البراغماتية، أو من فكر من هو مثل وايتهيد (Whitehead). انظر ترجمة **الوسط اللامتغير** (*L'Invariable Milieu*) بقلم: Roger Ames and David Hall, *Focusing the Familiar*, Honolulu, Univeristy of Hawaii Press, 2001.

تشابه آخر مع الكونفوشيوسية، ألا وهو القيمة الخاصة لكل من «العادة والعرف والتقليد»[158]. وإذا كان صحيحًا أننا نجد عند ديوي، بحكم «مبدأ الاستمرارية» الذي يقول به، رفضًا لكلّ قطيعة ثورية، فالثّابت أيضًا أننا نجد لديه فكرة الإصلاح الدائم المحكومة بالأمل، والتي لم يزد رورتي إلّا تجذيرها تحت اسم «الأمل الاجتماعي». فهناك إذًا بُعْدٌ يوتوبي عند بعض البراغماتيين، ما يجعل كل فكرة مأخوذة من الكونفوشيوسية التي وقعت ملاءمَتُها مسألة موضوعة للنقاش[159].

وفي ما يتعلق «بالكونفوشيوسية الجديدة» التي نحنُ مُطالبون بتبنّيها، فإنها تتحدّد قبل كل شيء بكونها «عودة إلى اهتمامات أخلاقية وجمالية أكثر بساطة من الكونفوشيوسية الكلاسيكية»[160]. وهذا ما يؤدّي إلى استبعاد «الكونفوشيوسية الجديدة والمعاصرة» والتي هي مع ذلك تيار فلسفي رئيسي في صين القرن العشرين. وفعلًا، إنها تمثل في نظر البراغماتيّين الجدد، نقيصة مزدوجة: فهناك من جهة أولى إرادة تطوير الاستلهام من الإصلاح الكونفوشيوسي الذي كان لأسرتي الـ«سونغ» والـ«مينغ»، والمشبع بمفاهيم بوذية الأصل،

(158) Ames and Hall *Focusing the Familiar*, op. cit., p. 156.

(159) كان على مفكري البراغماتية أن يواجهوا باستمرار هذه الصورة السلبية. انظر: John Dewey, «The Pragmatic Acquiescence» (1927), *The Later Works*, vol. 3, p. 145 - 151,

انظر أيضًا: Richard Rorty, «Feminism and Pragmatism», in *The truth and Progress*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 214.

(160) Ames and Hall *Focusing the Familiar*, op. cit., p. 150.

وهناك من جهة ثانية الاستناد -في غالب الأحيان- إلى منظومات ميتافيزيقية أوروبية، وإلى الألمانية منها بشكل خاص، ففي هذا التقارب المباشر بين اهتمامات حديثة وفكر صيني قديم (وهو ما يُعتَبر روجر إيمز من أعلامه المشهورين)، فإن التعقيد الشديد جدًّا لتاريخ الصين الفكري هو ما يوضع بين قوسين. وباختصار، فإنّ الخطر الناجم عن مثل هذا الـ «نزع للتّوْرَخَة» عن الصين، مثلها تمامًا مثل الولايات المتحدة (لم يكن «الآباء المؤسسون» سوى مجرد براغماتيين)، يمكنه أن يؤدي لدى عقول أقلّ حصافة إلى المماثلة التامّة بين العقيدتين، وهذا ما يؤدّي بدوره إلى إلحاق الضيم بتنوّع وجهات النظر الكامنة في هذين الموروثين الوطنيّين.

لقاء المفارقة

إن مزية العودة إلى الأصول التي في هذا اللقاء بين الصين والبراغماتية، وهو ما حصل حوالى سنة 1920، تكمن في بيان مدى اختلاف دلالتها الأولى عن امتداداتها المعاصرة.

يمكن التعبير عن المفارقة في هذا الموقف بعبارات بسيطة. هنا، وفي إطار العولمة الراهنة، يمكن البراغماتية أن تقدّم أرضية مشتركة لتلاقي أنماط من المحافظة الثقافية مبرزة خصوصية الموروثات التي جرى تقبلها في بداية القرن الماضي على أنها كونية: لقد رأى هي شي، وهو تلميذ ديوي، أن البراغماتية هي قبل كل شيء منهجية قابلة للتطبيق العالمي بشكل مستقل عن تنوع السياقات الثقافية. وأما من جهة أخرى، ففيما يُستخدَم الفكر البراغماتي اليوم أداة لإعادة الاعتبار

للكونفوشيوسية، فقد استُخدِم أوّل الأمر كسلاح نظري في خدمة حركة معادية، لذلك من المجدي العودة إلى شروط هذه المفارقة.

لقد شكّلت زيارة جون ديوي إلى الصين، والتي تميّزت بطولها وكثرة أنشطتها، حدثًا فلسفيًا خارقًا. وصل ديوي إلى الصين في نيسان/ أبريل 1919، وبقي هناك ما يزيد على السنتين متجولًا في ثلاث عشرة مقاطعة، ملقيًا ما يزيد على مائة محاضرة. وحصل ذلك في جوّ غالبًا ما كان يكتنفه الحماس(161). زد على ذلك أنّ إقامته في الصين تزامنت مع انطلاقة حركة 4 أيار/ مايو 1919، وهي الحركة التي ولدت كردة فعل معادية لليابان ومناهضة لمعاهدة فرساي، ولكنها سرعان ما تحولت إلى موقف نقدي جذري من الثقافة التقليدية. ولم يكن ديوي شاهدًا على ذلك وحسب، بل كان أيضًا مؤثّرًا رغمًا عنه بعد أن دُعي إلى الصين من قبل نشطاء بارزين من تلاميذه، على غرار هي شي.

إنّ تعاطفه مع الصين لا يرقى إليه الشك، فقد وصل إلى شانغهاي بعد إقامة في اليابان أشعرته بأنه غريب عن عقلية مجتمع تراتبي واستبدادي، فلم تثر محاضراته اهتمام فلاسفة ثقفتهم المدرسة الألمانية، فوجد في الصين مناخًا أكثر تناسبًا مع أفكاره. لقد أفرزت انطباعاته الأولى تفوقين للصين، ففيما خضعت اليابان لعملية تغريب محمومة من دون المساس بقيمها الأكثر عراقة، قامت الصين بعملية «تطوير، فهي لم تقتبس، ومشكلتها هي مشكلة تحوّل

(161) Barry Keenan, *The Dewey Experiment in China*, Harvard, Harvard University Press, 1977.

وإعادة إنتاج نابعة من داخلها هي ذاتها»[162]. وهذا التحول الذاتي، العضوي والداخلي، كان أقرب إلى المفاهيم البراغماتية. ومن جهة أخرى، وخلافًا للنزعة الاستبدادية اليابانية، تسري في المجتمع الصيني روح التأقلم والانفتاح. ولا يتردد ديوي في وصف تلك الروح «بالديموقراطية». غير أنّ هذه «العادات في الحياة والتفكير» لا نجدها إلا على المستوى المحلي، بين الأجوار أو في القرية، ففي الصين هناك عقلية ديموقراطية بدون مؤسسات ديموقراطية: «فمع كونها من منظور أبوي، ديموقراطية، فقد كانت تعوزها الهيئات والمؤسسات المميزة التي بوجودها فقط يمكن الديموقراطية أن تستمر داخليًّا وعالميًّا»[163]. من الملفت أن فكرة التطور غير المكتمل لنموذج صيني تقليدي ديموقراطي هي فكرة تتشاركها غالبية المفكرين الكونفوشيوسيين العصريين، على الأقل منذ ليانغ شي مينغ (Liang Shuming) حتى كيان مي[164]. على رغم أنّ ديوي غالبًا ما كان أسيرًا لتفسيرات تلامذته الشبان، إلا أنه كان يصدر مواقف لا تلتقي دائمًا مع الإلهام الفرداني النزعة لحركة 4 أيار/ مايو، المولعة بشجب الإقطاع لأنه يلوّث علاقات القرابة أو العلاقات الاجتماعية اليومية.

---

(162) John Dewey, «Transforming the Mind of China», (1919), *The Middle Works*, Cambridge, Cambridge University Press, vol. 11, p. 205 - 214.

(163) John Dewey, op. cit., p. 212.

(164) قدم مو زونغسان تفسيرًا فلسفيًّا لهذه الثنائية بين الممارسة والمؤسسات، انظر: Mou Zongsan, *Zhengdaoyu zhidao* (**الحكومة والحوكمة**) (Taibei, Xuesheng, 1960).

بتنا اليوم نعرف محتوى وسياق العدد الكبير من المحاضرات التي ألقاها ديوي خلال رحلته السياحية[165]. لقد تناولت الموضوعات الأكثر تنوّعًا في تاريخ الفلسفة الغربية وصولًا إلى المسائل السياسية والتربوية، فعلى سبيل المثال نجد مداخلات حول «العلوم والديموقراطية» التي غدت شعار حركة 1919. ما إن صار الأديب كيه يان بيه (Cai Yuanpei) رئيسًا لجامعة بكين حتى ألقى كلمة موجزة بمناسبة عيد ميلاده الستين الذي صادف عيد ميلاد كونفوشيوس، وفيها أجرى مقارنة بين الفيلسوف في أميركا ممثّلًا الحضارة الغربية الجديدة، وحكيم العصور القديمة ممثّلًا الحضارة الصينية العريقة، راسمًا إمكان التلاقي، خصوصًا في التربية... ولكن خلافًا للتقليديين، اعتبر ديوي أن التقارب المنشود بين الثقافتين لا يمكن أن يحدث إلا بالتمثل المسبق «للروح العلمية الغربية». مضيفًا أن هي شي، تلميذ جون ديوي القديم، هو خير مثال على ذلك[166].

وها قد حان الوقت إذًا للسؤال عن الدور الذي مثّله هذا الأخير في هذا الظرف. فما هو التأويل الذي قدمه هي شي لتفكير أستاذه؟ وبشكل عام، هل يمثل نموذجًا من البراغماتية الصينية؟

(165) بما أنّ ملاحظات ديوي المخطوطة قد ضاعت، فقد تمت إعادة ترجمة هذه المحاضرات إلى الإنكليزية عن روايتها الصينية التي قام بنشرها طلابه ومن استمع إليه. انظر: Robert Clopton et Tsuin-chen Ou, *John Dewey, Lectures in China, 1919 - 1920*, Honolulu, University Press of Hawaii, 1973, et Yuan Gang (dir.), *Du Wei zai Hua jiangyanji* (*Recueil de conférences de Dewey en Chine*), Beijing, Beijing daxue, 2004.

(166) Cai Yuanpei, «Du Wei yu Zhongguo», (Dewey et la Chine), in: Yuan Gang, op. cit., p. 754 - 755.

كان هي شي سليل أسرة أدبية عريقة في هوي زهو (Huizhou) (آن هوي Anhui)، وكان واحـدًا من بين أوائل الطلاب الصينيين الذين أُرسِلوا إلى الولايات المتحدة، حيث أقام بين 1910 و1917. وأطروحته في الدكتوراه التي أشرف عليها ديوي في جامعة كولومبيا، والتي تناولت أصول المنطق في الصين، تشهد على تأثر خفي ولكنه عميق بالبراغماتية. وأما ما يسميه منطقًا، فليس المنطق الصوري، بل **منطق البحث** (logic of inquiry) الذي قال به ديـوي، وهو المنطق الذي يركز على حل المشكلات العينية. وكان هدف هي شي المساهمة في إدخال المناهج الفلسفية والعلمية المنتشرة في الغرب إلى الصين. ولكن من أجل نجاح عملية الـزرع هـذه، يجب أولًا إيجاد أرض ملائمة داخل الموروث الصيني بالذات والتمسّك بمبدأ براغماتية الاستمرارية، حيث تكمن الأهمّية في تحديد حيز ملائم (a congenial stock) فـي الإرث الفكري يمكن استخدامه حلقة وصل عضوية بين منظومات الفكر الصيني والفكر الغربي. هـذه الأرضيـة الخصبة لا يمكن أن نجدها في الكونفوشيوسية «الميتة منذ زمن طويل»، وإنما في تيارات فكرية غير متعصّبة، مثل الموروث الموزي (moïste) الذي يمكن إخراجه من نسيان نسبي أصابه[167].

---

(167) Hu Shi, *The Development of the Logical Method in Ancient China* (1922), New York, Paragon Book Reprint, 1963, p. 6 - 8.

أما مقاربة مو دي (Mo Di)، وهو أستاذ التقليد الموزي، فتلقَّب بـ «المنهج البراغماتي» (ص 69) حـول الموزية انظر: Angus Charles Granham, *Disputers of the Tao*, La Salle, Open Court, 1989, p. 33 - 53.

كتب هي شي سنة 1917 في مجلة نوفيل جينيس (*Nouvelle Jeunesse*) مقالًا طويلًا عن «التجريبية»، يشير فيه إلى نزعة التلاقي في تلك المرحلة الحاسمة(168)، إذ نجد فيه عرضًا واضحًا ودقيقًا للفكر البراغماتي لدى بيرس وجيمس (من دون أن يلتفت إلى فكره الديني) ولدى ديوي بشكل خاص. يركز المؤلف على الأصول العلمية لهذا الفكر، وعلى دور التطورية الداروينية التي تأتي لتندرج في تاريخ أطول هو تاريخ التلقّي الحماسي لداروين الذي بدأ في نهاية عهد الإمبراطورية(169). ويعرض هي شي بحدة ما سماه «الثورة الفلسفية» لديوي: وهي الكفّ عن التعامل مع التجربة من منظور إبستيمولوجي محض، وإنما على العكس من ذلك، اعتبار لحظة المعرفة مجرد مرحلة من سياق تفاعلي أرحب بين «العقل الخلاق»، وهو عقل جماعي، ومحيطه البشري وغير البشري(170).

---

(168) Hu Shi, «Shiyanzhuyi» in: *Hu Shi wencun*, Taibei, Yuandong 1953, t. I, vol. 2, p. 291 - 341.

(169) حول «استعادة» الداروينية هذه من قبل جيل 4 أيار/ مايو، انظر: James R. Pusey, *China and Charles Darwin*, Harvard, Harvard University Press, 1983, p. 435 - 455.

تجدر الملاحظة أنّ الاسم الذي سمى به هي شي نفسه مصدر العبارة الصينية المترجمة «البقاء للأصلح» (*shizhe shengcun*). يبقى الأفق الداروينى حاضرًا في البراغماتية من ديوي إلى رورتي. راجع: Richard Rorty, «Dewey between Hegel and Darwin,» op. cit., p. 290 - 306.

(170) مصدره الأساسي جون ديوي، انظر: John Dewey, «The Need for a Recovery of Philosophy» (1917), in: *The Middle Works*, op. cit., vol. 10, p. 3 - 78.

غير أن الطروحات المفرطة في التقنية لا تخلو أحيانًا من دعوات تكاد تكون صبيانية، بالتشكيك في مجمل الموروث الصيني من دون تمييز. «ما نسميه حقيقة ليس سوى أداة صنعها الإنسان. إنها شيء من الطبيعة نفسها لهذه الورقة، وهذه القطعة من الطباشير [...] ولأن مفهومًا أثبت فعاليته في الماضي، سماه البشر حقيقة [...]. وإذا ما تكرّر المستقبل، بتأثير التغيرات، متى لم يعد هذا المفهوم صالحًا للاستخدام، لا يبقى عند ذلك حقيقة، وعلينا أن نبحث عن حقيقة أخرى تحل محله. وهذه هي الحال مع الدّعائم الثلاث، والعلاقات الاجتماعية الخمس (في الكونفوشيوسية التأسيسية). لقد اختفت العلاقة بين الأمير والرعية، والروابط بين الأب والابن والزوج والزوجة كفّت عن أن تكون مثلما كانت في الماضي. يشعر بعض المحافظين بالأسى نتيجة لذلك، ولكن هل هناك ما يدعو إلى الأسف؟ إذا تمزق ثوبك غيّره! وإذا تقادمت قطعة طباشير تناولْ واحدة أخرى! إذا فقد مبدأ معين قيمته قايضْ به مبدأ جديدًا! والمفترض أن يكون هذا مفروغًا منه، فما الذي يدعو إلى الأسف؟»[171].

ومع ذلك، فإن هذه الأصداء لمرحلة كانت مضطربة تحديدًا، لا تمثل عقلية الاعتدال التي ميزت هي شي، سواء في عمله كعالم أو في مسيرته الديبلوماسية القصيرة. وإذا كانت البراغماتية تعني موقفًا أو مظهرًا سلوكيًّا أكثر مما تعني نظرية أو عقيدة، فإن هي شي كان براغماتيًّا في حقبة مسكونة بالأصولية الوطنية أو الثورية. ففي مقال

(171) Hu Shi, op. cit., p. 309 - 310.

مشهور، يقابل «المسائل»، وهي موضوع للدراسة وللحلول العينية، بمختلف أنواع الـ«isme»، أي بمختلف النظريات الغربية التي تتابعت مثل الموضة. «نحن لا ندرس مستوى معيشة الذين يجرّون العربات، ولكننا نناقش الاشتراكية [...]. نشعر بالفرح ونحن نزعم «الحديث عن حلول جذرية». والواقع أن هذا ليس سوى أحلام خادعة. إنه الدليل على إفلاس النخب الصينية، إنه حكم بالإعدام على الإصلاح في المجتمع الصيني»(172). لم يشعر هي شي بالحاجة إلى صياغة عقيدة براغماتية، بحكم أنه لم يكن فيلسوفًا قط. لقد كان أقرب إلى اتباع عقلية ديوي التي تناسب طبيعته الخاصة، جاعلًا منها موقفًا أو منهجًا عامًّا يتبعه إزاء مشاكل المجتمع، وكذلك إزاء قضايا التدوين التي سوف تشغل القسم الأكبر من حياته. ومع ذلك، برغم هجومه على النزعة المحافظة «الكونفوشيوسية» نلاحظ رسوخ مفاهيم وقيم موروثة عن تربية أولى وسط أسرة وبيئة تميزتا بسطوة الموروثات الثقافية، وقد كان منصرفًا قبل كل شيء إلى الأدب والإنسانيات، فلم يقدّر الشروط الموضوعية للتجربة العلمية كما رآها ديوي حق قدرها، بل قدّم عليها الصفات الذاتية للباحث. وهذا التقويم لتكوين الطبع هو بمثابة مؤشّر على المواقف الكونفوشيوسية

---

(172) المرجع نفسه، ص 484. «Duo Yanjiu xie wenti, shao tan xie zhuyi»

(لننصرف إلى المزيد من دراسة القضايا ولنقلّل من الكلام في «الصيغ القصدية» (الـ«ismes»). بات هذا النص شعبيًا في القارة الصينية خلال التسعينيات بسبب رفضه مسألتين: مسلمات الإيديولوجيا الرسمية، والتعميمات الجوفاء أحيانًا للخطاب الليبيرالي والمستغرب في الثمانينيات).

الجديدة التي استمرت عند هي شي[173]. ومع ذلك، يمكننا أن نلاحظ أنه ربما جعل من هذه المفاهيم القديمة وسائل منهجية وتربوية، كما علينا أن نشير في المقابل إلى أن الإعداد الأخلاقي والإعداد المعرفي متلازمان في الرؤية الخاصة بديوي.

بقيت هناك ميزة في فكر هي شي تجعله مختلفًا عن كثير من المثقفين الصينيين الآخرين الذين درسوا في أوروبا. بالنسبة إليه، يبدو الغرب متماهيًا تلقائيًّا مع أميركا، وهي المكان الذي تلقّى فيه دروسه الجامعية، وغالبًا ما أقام فيه أواخرَ أيامه خلال مهمّته سفيرًا في واشنطن. لقد أبدى تفاؤلًا إزاء الثقافة الغربية لم يشاركه فيه دائمًا بعض المفكرين الصينيين الذين واجهوا التجربة الأوروبية إثر الدمار الذي نجم عن الحرب العالمية الأولى، فهو يعتقد أنّ الخصوصية الأميركية تكتسي بعدًا كونيًّا. والبراغماتية هي منهج يصلح للجميع، وليست تعبيرًا عن تجربة تاريخية مفردة تتطلب أن يُعاد تأويلها انطلاقًا من عالم ثقافي أو قومي آخر هو كذلك خصوصي.

كونفوشيوسية ما بعد الحقبة الشيوعية؟

ترافق قيام النظام الشيوعي في الصين مع رفض عنيف لتأثير ديوي والبراغماتية بشكل عام، وقد بلغ ذروته بالحملة السياسية الشعبية

(173) «يتأتى انصراف هي شي نحو الذات من نمط في التفكير خاص بتقليد النيوكونفوشيوسية أكثر مما يرجع إلى براغماتية ديوي»، انظر: (Yang Chen-te, «Turning to the Self: The Interpretation of Pragmatism Made by Hu Shih», in: *Pragmatism and the Philosophy of Technology in the 21st Century*, Tokyo, University of Tokyo Center for Philosophy, 2003, t. I., p. 76).

الواسعة التي استهدفت هي شي (1954 ـ 1955)»[174]. وقد ساهمت عملية الاستئصال الشعبي هذه في فهم غياب البراغماتية عن المشهد الفكري الصيني بعد قيام الثورة الثقافية.

وقد شهدت تسعينيات القرن الماضي في المقابل حالة جديدة، جعلت من الممكن استعادة العلاقات ذات الصبغة البراغماتية، ولكن في إطار عقلية خاصة يمكن إثباتها من خلال تجربة الفيلسوف لي زيهو، فمسيرته الفكرية فيها ما يكفي من الفرادة بحيث تمكّنت من الجمع بين ماركس وكانط، وديوي، وكونفوشيوس[175].

وإذ كان لي زيهو أصيل إقليم هونان (Hunan)، فلقد حالفه الحظ، بعد تجربة له في التعليم الابتدائي، في أن يُقبَل في جامعة بكين بعيد تسلّم الشيوعيين السلطة. وكان متخصّصًا في تاريخ

---

(174) انظر: Jerome Grieder, *Hu Shi and the Chinese Renaissance*, Harvard, Harvard Universiy Press, 1970, p. 358 - 368.

يتعلّق الأمر إلى حدّ ما بعملية نقد ذاتي لدى ماو تسي تونغ نفسه وقد عُرف عنه إعجابه منذ شبابه بالتربية الناشطة التي قال بها ديوي («تعلّم بالعمل»). انظر: Peng Ganzi, «Mao Zedong zaoqi jiaoyu sixiang suyuan» *Ershiyi shiji* (*Twenty-First Century*) no. 28, 2004, édition électronique.

(أصول الفكر التربوي في فكر ماو تسي تونغ الشاب)

(175) عرض موجز في: Sylvia Chan, «Li Zehou and New Confucianism», in: John Makeham, *The New Confucianism*, New York, Palgrave, 2003, p. 105 - 128.

لكن هذه الدراسة لا تلمّح إلى تأثير البراغماتية.

الفكر الصيني الحديث. وتم إرساله إلى معسكر إعادة تأهيل أثناء الثورة الثقافية، فأتيحت له الفرصة، مع ذلك، لإكمال تثقيف نفسه وحده. وتفكَّر بطريقة ذات مغزى في ترجمة إنكليزية للنقد الأول لكانط، وقد حرص على إخفائها داخل غلاف **مؤلفات مختارة** (*Œuvres choisies*) لماو تسي تونغ... وعندما عادت الحياة الجامعية بعد سنة 1978، كان قادرًا على نشر العديد من الكتابات ذات الأهمية، من بينها دراسة عن كانط بعنوان **نقد الفلسفة النقدية** (*Critique de la philosophie critique*)[176]. بالنسبة إلى هذه الأجيال الجديدة من الطلاب، كان أول أستاذ جعلته صراحته يتمتع بشعبية خاصة. ويمكن تلخيص مساهمته في نقاط ثلاث هي: إعادة اكتشاف قضية الذاتية من خلال قراءة كانط، وإعادة قراءة التاريخ الفكري قراءة حاولت القطع مع الكليشيهات الرسمية، وإعمال الفكر في الفن والجمال (والموضوع كان محرّمًا في ظل الماوية)، وهو ما سيصبح مصدر «الهوس الجمالي» (meixuere). وفي المقابل، بدءًا من تسعينيات القرن الماضي، لم يعد لي زيهو في قلب المشهد الثقافي، بسبب منفاهُ الاختياري في الولايات المتحدة وقدوم جيل جديد من الجامعيين الشباب الذين درسوا في الخارج: لم يعد هؤلاء في حاجة إلى الاستعانة بوسيط، بل صار بمقدورهم أن يواجهوا بأنفسهم المعرفة الغربية وتطورات الفكر الصيني الحديثة في الخارج. ومع ذلك، نلاحظ اليوم عودة الاهتمام

---

(176) انظر إلى مقطع السيرة الذاتية «Zou wo zijide lu» (أذهب في سبيلي Je vais mon chemin) في: *Zou wo zijide lu,* Pékin, Sanlian, 1986, p. 1 - 6.

بلي زيهو، الـذي أغنى في الأثناء مرجعياته النظرية البراغماتية وكذلك الكونفوشيوسية.

إن التعمق في إعادة قراءة الموروث الثقافي الصيني هو ما يشكّل الأفق، الذي انطلاقًا منه يمكن «الإغراء البراغماتي» ممارسة تأثيراته من جديد. من المناسب إذًا التساؤل أولًا حول طبيعة «الكونفوشيوسية ما بعد الشيوعية» التي تتبلور اليوم، قبل تقويم معنى عودة جون ديوي هذه إلى الصين.

من اللافت للنّظر أن محاولة إعـادة إعطاء معنى للموروث الكونفوشيوسي اتخذت أول الأمر شكل تأمّل في العصور القديمة السحيقة. من هم هؤلاء الكتّاب (ري ru، شي shi) نَقَلة الثقافة في بدايات الحضارة الصينية؟ ما هو مغزى رسالتهم؟ وهكذا، وجد لي زيهو نفسه، وبشكل قاطع، في موقع الأدباء الأصوليين في أواخر عهد الإمبراطورية، ثم في موقع المثقفين الإصلاحيين في ظل الجمهورية، الذين شعروا بالحاجة الماسّة لأبحاث فيلولوجية أو أركيولوجية تسمح بالكشف عن طبيعة هؤلاء الأشخاص، الذين كانوا يسمون تقليديًا «المثقفين» (ري)، وذلك لمعرفة دورهم الجديد في الحديث عن مصير الثقافة الصّينية ويشكلون مدرسة «كونفوشيوسية» (rujia). أجـرى الأديـب الثوري الكبير زهانغ تيه يـان (Zhang Taiyan) (1869 ـ 1935)، وهو الذي نُفي إلى اليابان بسبب معارضته الحكومة الإمبراطورية، شكلًا من أشكال الانزياح الأساسي عن المركز، وكان مناهضًا لمحاولة كانغ يو واي جعْل الكونفوشيوسية دينَ الدولة. وقد

أجرى تنسيبًا تاريخيًّا لكونفوشيوس، سمح باكتشاف قومية حديثة قائمة على مفهوم الأمّة القريب من مفهوم العرق، ما سمح بانتقاد العالمية الثقافوية للموروث الصيني. وكانت نتيجة تحرّيه التاريخيّ ظهور مثقّفين يسمون «ري» قبل عهد كونفوشيوس، والذين كانوا تقليديًّا مرتبطين به، كما أشار إلى الوظائف الثانوية لهؤلاء الأشخاص باعتبارهم كهنة صغارًا وسحرة «قادرين على الرقص وتلاوة ابتهالات لأجل هطول المطر»[177].

في سنة 1934 قام هي شي نفسه في «شرح حول ري» (Explication sur les ru) بتوسيع أفكار زهانغ تيه يان، جاعلًا من هؤلاء الكتّاب متخصصين في الطقوس في حكم أسرة شانغ، ليصبحوا سحرة صغارًا منذ أن خضعوا لأسرة (أو إثنية) الـ «زهو». في هذه الحكاية المتخيلة، يتّخذ كونفوشيوس مقدارًا من الأهمية، ذلك لأنه هو الذي جعل من الممكن تأمين منزلة جديدة لهؤلاء المتخصّصين فلم يعودوا سحرة مهمّشين، بل صاروا المسؤولين عن التربية التّشريعية في كل الإمبراطورية. وفي كل الأحوال، يبقى تصور هي شي موضوعيًّا وتاريخيًّا: وهكذا، فقد كونفوشيوس منزلته المركزية، وفقدت الكونفوشيوسية دلالتها المتميزة[178].

---

(177) Zhang Taiyan, «Yuan ru», (حوالى 1910) وقد جمعه في غيوغو لينهانغ (*Guogu lunheng*) (نقد الثقافة التقليدية، 1918) في: *Zhang Taiyan juan*, Pékin, Hebei jiaoyu, 1996, p. 99.

(178) Hu Shi, «Shuo ru» (1934), in: *Hu Shi wenji*, Beijing, Beijing daxue 1999, p. 32 - 70.

وخلاصة المسألة أنها إعادة قراءة نقدية للبدايات الموغلة في القدم، وهو ما يسمحُ بتجاوز الموروث[179]. من خلال هذه الأبحاث التي تناولت الـ «ري»، بدت المسألة أنه كان ينبغي التفكير في ثقافة صينية سابقة للكونفوشيوسية حتى يمكن النّظر إلى الذّات على أنّها لاحقة للكونفوشيوسية بشكل من الأشكال.

بالنسبة إلى لي زيهو، الذي حمل بدوره راية هذه التفسيرات المرتدة إلى الماضي، فإنّ الثقافة الصينية هي قبل كل شيء حصيلةُ «شامانيةٍ تعقلنت»، وهكذا نجد السحر في أصول التقليد الذي يسمى اليوم «كونفوشيوسي». غير أن الشامانية أورثت الصين ملامح خاصة. نجد أولًا عدم الفصل بين السياسي والديني، فالملك هو نفسه العراف الأكبر. هذا العقل الكهاني لا يهتم بالمسائل المتعالية وإنما بالقضايا المادية (الرخاء والقوة)، وموقفه إزاء العالم إيجابي بشكل قاطع: فالطقوس تسمح بالتلاعب بالنظام الكوني. ما يتم تقديمه على أنه قيم كونفوشيوسية ليس سوى عقلنة هذه المواقف الكهانية: وهكذا، فإن فضيلة الحكيم تأتي من قدرات العرّاف. تألّفت الثقافة الصينية كعالم موحد، حيث العقلاني والعاطفي، والنظري والنفعي، والإلهي والإنساني، كلّها مظاهر «للعالم نفسه»: «إن منظورًا كهذا

---

(179) بديلًا من التأملات العشوائية لليونال جانسان الواردة أحيانًا في: Lionel Jensen, (*Manufacturing Confucianism*, Duke University, 1997).

يفضل بعضهم إيضاحات نيقولا زيفيري الواردة في: Nicolas Zufferery, *To the Origin of Confucianism: The Ru in Pre-Qin Times and during the Early Han Dynasty*, Berne, Peter Lang, 2003.

قائمًا على العاطفة والعقل في آن واحد ومتجذّرًا في عالم إنساني ومن صميم الدنيا، هو ما سميته بالعقل البراغماتي (shiyong lixing) وبثقافة الاطمئنان»[180].

والنتيجة المترتّبة على هذه المقاربة التاريخية والأنثروبولوجية للكونفوشيوسية، هي مواجهة التفسير الفلسفي الضيق لهذا الموروث، فأين علينا البحث عن الكونفوشيوسية اليوم؟ لن يكون البحث بين نظريات النخب، كما يقول لي زيهو، ولكن بين الشعب قبل كل شيء، ففيه يوجد ما يسميه «البنى العميقة للكونفوشيوسية». ولا يتعلق الأمر بعقيدة يمكن إعلانها بشكل واع وحسب، وإنما تدور المسألة أولًا وقبل كلّ شيء على مجموعة من المواقف والاستعدادات للعمل تغلغلت في أعماق أناس عبر مسيرة التاريخ بحيث باتت تشكل القسم الأساس من البنية النفسية- الثقافية لشعب الـ «هان». ولكي نفهم الكونفوشيوسية، علينا ألا نتوقف عند صياغاتها المعلنة من قبل المثقفين، وإنما علينا أولًا وقبل كلّ شي أن نأخذ بالاعتبار البعد اللاواعي واليومي والشعبي لتعاليمها»[181].

إنّ «الكونفوشيوسية» التي تشكّل خلفية اهتمام لي زيهو بالمقاربة البراغماتية إنما هي حصيلة رؤية تطورية تفسّرها إعادة بنائها التاريخي

---

(180) Li Zehou, «Shuo Wushi Chuantong» (Sur la tradition chamanique), in: *Jimao Wulun (Cinq essais de l'année 1999)*, Zhongguo dianying, 1999, p. 32 - 150.

(181) «Li Zehou, «Chuni ruxue shenceng jiegou shuo (موجز نظرية البنى العميقة للكونفوشيوسية) في: *Shiji xinmeng*، (**أحلام القرن الجديدة**) Hebei Anhui wenyi, 1998, p. 112 - 127.

للموروث، ولكنها أيضًا نتيجة رؤية تزامنية: وهي المعارضة المقصودة لحركة فلسفية معاصرة مثَّلها مفكرون كونفوشيوسيون تم نفيهم من البلاد بعد عام 1949.

منذ أواسط ثمانينيات القرن الماضي، وبتأثير خاصّ من محاضرات تي واي مينغ (دي واي مينغ Du Weiming)، وهو أستاذ في هارفارد، عاد التيار «النيوكونفوشيوسي» المعاصر إلى التجذّر في البلاد. ميزته الرئيسية إعادة صياغة المثل الأعلى لـ «الحكمة الداخلية» لمفكري الـ «سونغ» والـ «مينغ» بواسطة استخدام منهجي للفلسفات الغربية، ولا سيّما الألمانية[182]، يقدمها المبشرون ـوبكل طيبة خاطرـ على أنها إعادة غزو للقارة التي أجدبتها الإيديولوجيا الماوية وجعلتها مسرحًا للإهانة العلنية للمفكرين الكونفوشيوسيين الذين آثروا البقاء في البلاد، من أمثال فنغ يولان، وليانغ شي مينغ. ولكنّ هذه الحكاية الاستعراضية أثارت في نهاية تسعينيات القرن الماضي حكاية مضادّة عبّرت عن وجهة نظر وطنية أصيلة.

في أحد أعداد مجلة **يان داو** (*Yuandao*)، دعا شن مينغ (Chen Ming)، وهو مفكر أصولي شاب ينتسب إلى الكونفوشيوسية ومقرّب

---

(182) تتوافر مراجع رئيسة في: Umberto Bresciani, *Reinventing Confucianism: The New Confucian Movement*, Taibei, Ricci Institute, 2001.

بالنسبة إلى هذا الاستقبال الجديد في القارة، انظر: **(عرض نقدي حول النيوكونفوشيوسية المعاصرة)** Zehng Jiadong, *Dangdai xin ruxue lunzheng*, Taibei, Guiguan, 1995.

انظر أيضًا: John Makeham, «The Retrospective Creation of New Confucianism», in: *New Confucianism*, op. cit., p. 25 - 53.

جدًّا من لي زيهو، إلى خلق «كونفوشيوسية جديدة في البلاد»، وكتب يقول إن جيله استطاع معرفة قيمة الموروث بفضل كتابات فلاسفة من مثل مو زونغسان (Mou Zongsan) وتانغ جين يي (Tang Junyi). ولكنه يعلن بكل صراحة معارضته استلهام هذا التيار: «ليست الثقافة علمًا نابعًا من المعرفة الصرف، إنها ذكاء يسمح بحل مشاكل الحياة، وهي لا تستمد شرعيتها من تماسكها المنطقي، ولكن قبل كلّ شيء من مدى قابليتها للممارسة [...] من مدى هذه الصلاحية للممارسة يمكن أن نقول عن فكرة معينة إنها «مستنيرة»، ذلك أن العاقل يكيف تعاليمه مع مقتضيات المرحلة، ويتّخذ مصالح الشعب أساسًا له»[183].

هذه الدعوة إلى كونفوشيوسية شعبية قبل كل شيء، واجتماعية، وأحيانًا سياسية تبدو وكأنها تجاوز للماورائية المطوّرة لدى كونفوشيوسيّي ما وراء البحار، ويمكننا أن نخمّن أنها تشكّل أفق انتظار مؤهل لأن يستقبل بحفاوة تصورًا براغماتيًّا للفلسفة.

بمقدورنا تحليل التعارض بين هذين الموقفين بلفظتين مستعارتين من الأنثروبولوجيا: وهما لفظتا الإثنية والنسب [نسب البُنوّة]، فالإثنية تعني الدينامية التي بواسطتها تعيد الجماعات (أو أولئك الذين يزعمون تمثيلها) بطريقة واعية قولبة اختلافات

---

(183) Chen Ming, «Bianhou» (Postface), in: *Yuandao*, no. 5, 1999, p. 465 - 466.

لمزيد الاطلاع على دردشة هذين الشخصين الهونانيّيْن: (**أحاديث حياة خفّاقة**) Chen Ming et Li Zehou, *Fusheng Lunxue* Pékin, Huaxia, 2002.

الهوية داخل عالم الـ «هان» الواحد[184]. اتخذ التعارض بين «القارة» و«ما وراء البحار» كذلك منزلته في لحظة عودة الصين إلى الانفتاح، وتعرضها للتأثيرات الخارجية الصادرة عن كل من هونغ كونغ وتايوان[185]، وهذا ما سيكشف عنه التيار القاريّ الذي ينتمي إليه لي زيهو، وهو أنها تجربة تاريخية خاصة، ومغمورة من صينيي المهجر ولم تكن المرحلة الماوية مجرد قوسين كما تصورها هؤلاء بشيء من الاستعلاء. لقد ولدت وعيًا، بل ولدت أيضًا هوية خاصة، فالكونفوشيوسية الجديدة ينبغي أن تنتشر داخل مجتمع ما بعد الشيوعية متى كان الأمر ممكنًا.

وأما في ما يتعلق بالنسب، فهو من طبيعة فكرية، ويعني أن نختار اختيارًا استرجاعيًا من داخل هاتين الحركتين، أسلافًا يجسدون هوية خاصة بنا. أَلا إنّ لكلّ تيار سلالته، ولكلّ طريقته في تحقيب تاريخ الكونفوشيوسية، فإزاء نظرية مو زونغسان عن العصور الثلاثة، نجد معارضة لها في نظرية لي زيهو عن «العصور الأربعة».

وأما عن فكرة «عصر ثالث» للكونفوشيوسية، فلقد قام تي واي مينغ بنشرها شعبيًا. فالطّور الأول هو العصور القديمة، مرحلة

---

(184) Joël Thoraval, «Ethnies et nation en Chine», in: Yves Michaud (dir.), *La Chine aujourd'hui*, Paris, Éditions Odile Jacob, 2003, p. 47 - 63.

(185) راجع كتاب لي شي كزيان، أحد أبرز ممثلي «النيوكونفوشيوسية المعاصرة»: *Dalu yu haiwai* (*Continent et Outremer*) (**القارة وما وراء البحر**) Taibei, Yunchen, 1989.

الحكماء الأوائل، وفي طليعتهم كونفوشيوس ومينسيوس، والطور الثاني هو حقبة تجديد الكونفوشيوسية، استجابة لتحديات الفكر البوذي، في فترة حكم الـ«سونغ» والـ«مينغ»، وأمّا الطور الثالث فهو المرحلة المعاصرة، حيث تجب إعادة تحديد كونفوشيوسية جديدة بالعودة إلى حداثة غربية الأصل[186].

يعارض لي زيهو طريقة التحقيب هذه التي تركز فقط على تعليم «الحكمة الداخلية» (neisheng) على حساب العقيدة الكونفوشيوسية المتعلقة بالسياسة والمجتمع (waiwang). وهو ما أدّى به إلى أن يضيف عصرًا ثانيًا، وهو عصر الـ «هان»، معتبرًا إياه عصر الخلاصات الكبرى للفكر الصيني وعصر المأسسة الراسخة للتّقليد السياسي الصيني. وفي ما يتعلق بمفكري الـ «سونغ» والـ «مينغ»، فقد جُمِعُوا في عصر ثالث مطوّل يصل إلى مرحلة «النيوكونفوشيوسيين» في القرن العشرين (مثل مو زونغسان): طوال عشرة قرون، عرف الفكر الحيرة الماورائية نفسها، مبتعدًا عن التعاليم الاجتماعية الأصلية... أمّا العصر الرابع فهو بالطبع الوضع الراهن، الذي ينعته لي زيهو بـ «ما بعد الحداثة»، وهناك مظهر لهذه الرؤية الجديدة يستحق الإشارة إليه: وهو المنزلة الأثيرة التي يعطيها لي زيهو للقوانين البدئية.

وخلافًا لما تؤكده «نظرية العصور الثلاثة»، التي تعتبر فلسفة الـ«سونغ» والـ«مينغ» صميم الكونفوشيوسية، من المناسب

(186) Du Weiming, *Ruxue, disanqi fazhan de qianjing wenti,* Taibei, Lianjing, 1989.

(أفق تطور المرحلة الثالثة للكونفوشيوسية)

لمعرفة خصوصيات التقليد الكونفوشيوسي، الرجوع إلى النصوص الكلاسيكية لعصر ما قبل الإمبراطورية، وذلك -كما أشرت سابقًا- أن ما يجعل الصين مختلفة عن الغرب يتجذر في موروثها الكهاني القديم، في العقلنة المباشرة للكهانة البدئية[187].

هذه المسيرة الاسترجاعية للتاريخ الثقافي الصيني الهادفة إلى العثور على أسسٍ من الكونفوشيوسية تكون متحررة من ميتافيزيقاها، تشكل أفقًا ثانيًا لانتظار يحصل فيه استقبال متوقع لرؤية براغماتية. ومع ذلك، من المبكر جدًّا تأكيد أن إمكان التحالف بين كونفوشيوسية جديدة وبراغماتية جديدة كما يتمنى روجر إيمز وديفد هول، له مقدار من الحظ للتحقق بطريقة ذات بال.

ما بين العقل العمليّ والعقل البراغماتيّ

إذا كانت البراغماتية تُعتبر، وبشكل عفوي، نتيجةً لتجربة أميركية مخصوصة، فإنه على رغم كل شيء لا يمكن تمثّلها إذا لم نأخذ في الاعتبار جذورها الأوروبية، فهذه القرابة هي أكثر تعقيدًا من الصورة التي يقدمها المفكرون الثلاثة الكبار لهذه الحركة، وهم على كل حال، شديدو الاختلاف في اختيار الكتّاب الذين يعترفون بأنهم مصدر إلهامهم، مثل كانط بالنسبة إلى بيرس، والتجريبيّين الإنكليز بالنسبة

(187) Li Zehou, «Shuo ruxue siqi» (حول مراحل الكونفوشيوسية الأربع) في: *Yuandao*, vol. 6, 2000, p. 45 - 68.

نلاحظ أنّ هاتين الرؤيتين لهما صفة مشتركة وهي التغاضي عن مرحلتين مهمّتين في تاريخ الفكر الصيني: العصر المميز للبوذية في فترة ما بين الـ «هان» والـ «سونغ»، والدراسات الإخبارية في مرحلة حكم الـ «كينغ» المانشو.

إلى جيمس، وهيغل (Hegel) بالنسبة إلى ديوي. غير أن الاسم ذاته الذي أطلقوه على حركتهم يعبّر عن علاقة جوهرية بالكانطية.

يشير ديوي إلى الدور الافتتاحي الذي مثله تفسير بيرس: وهو أن «لفظ 'براغماتي'، خلافًا لرأي أولئك الذين يعتبرون أن البراغماتية تصور أميركي محض، استوحاه بيرس من دراسة كانط. وقد ميز كانط في **ميتافيزيقا الأخلاق** (*Métaphysique des mœurs*) بين البراغماتي والعملي، ذلك أنّ هذه اللفظة الأخيرة تنطبق على القوانين الأخلاقية التي يعتبرها كانط قبلية فيما تنطبق الأولى على قواعد الفن والتقنيات القائمة على التجربة، ويمكن تطبيقها في التجربة»[188]. يجب ألّا تحجب هذه القرابة المبسّطة[189] كونَ المسألة هي المراهنة على كانط ضد كانط: لم يعد الأمر هو فهم البراغماتية كما حدّدها كانط، وإنما توسيعها لتشمل مختلف أنظمة السلوك، بما فيها الأخلاقية والتجريبية والبراغماتية[190].

---

(188) John Dewey, «The Development of American Pragmatism (1925), *The Later Works*, op. cit., vol. 2, p. 3.

(189) لا يميز كانط في كتابه **أسس ميتافيزيقا الأخلاق** بين بعدين فقط، وإنما بين ثلاثة أبعاد: قواعد البراعة، نصائح الحيطة، والوصايا الأخلاقية: «يجوز أن ننعت أوامر النّوع الأول بالتقنية (لانتسابها إلى الفن)، وأوامر النوع الثاني بالبراغماتية (لانتسابها إلى رفاه الحياة)، وأوامر النوع الثالث بالأخلاقية (لانتسابها إلى السلوك الحر على العموم، أي إلى الآداب [الأخلاق]». انظر: Kant, AA, t. IV, p. 416 - 417; *Œuvres*, Pléaide, t. II, p. 279.

(190) Charles S. Peirce, «What Pragmatism is» (1905), in: *The Essential Peirce*, Peirce Edition Project, Bloomington, Indiana University Press, 1991 - 1998, vol. 2, p. 332 - 333.

يبقى من المناسب إجراء مقارنة بين مقاربتين كبيرتين للتراث الكونفوشيوسي خلال النصف الأخير من القرن الماضي. إذ تركز المقارنة الأولى على البعد «العملي» وتعيد بالتالي بناء الكونفوشيوسية على أنها «ميتافيزيقا أخلاقية» (مو زونغسان)، فيما تركز الثانية على البعد «البراغماتي» ولا تضع النزعة الأخلاقية في مركز هذا التعليم، وإنما شيئًا ما يسميه كانط «الغبطة» (Wohlfahrt)، وهو مفهوم أقرب ما يكون إلى «الرضا» (legan) الذي يضعه لي زيهو في أساس الثقافة الصينية.

إذا كان مو زونغسان، في إعادة تأويله الكونفوشيوسية، قد استند إلى إعادة تأويل لكانط، فذلك لأنه يماهي «مبدأ النظام» (لي) الذي يتحكم في سلوك الحكيم بـ«العقل العملي» الذي لفلسفة النقد. إن الأمر السماوي (أو أمر الطبيعة) الذي يترجم نفسه في الموقف الإنساني (رين) هو أمر «غير مشروط» مثله تمامًا مثل الأمر القطعي الكانطي. ذلك أنّ العقل الذي يوجّه الأمر «عقل عملي أخلاقي»[(191)]. إضافة إلى ذلك، فإنّ مو زونغسان الذي يعارض الأرثوذكسية التي تمثلها «مدرسة المبدأ» (lixue) والتي نادى بها زهي كزي، يجد في المدرسة المنافسة لها، وهي مدرسة «القلب والعقل» (xinxue)، الإيحاء الحقيقي للرسالة الكونفوشيوسية. فوفق هذه المدرسة، لا يتم اكتشاف «مبدأ النظام» بعامل خارجي، ذلك لأنه حاضر من قَبْلُ في ذهننا. إن التفكير في هذا الاستبطان للأمر الأخلاقي إنما يحصل

(191) Mou Zongsan, *Daode de lixiangzhuyi* (المثالية الأخلاقية) Taibei, Xueshang, 1959, p. 19.

بحسب مفهوم استقلالية الإرادة عند كانط، بالضد مع تفاسير أخرى ممكنة حول الكونفوشيوسية لا تزال متمسكة بأخلاق قائمة على مبدأ التبعية(192). وهكذا، فإن تأويلًا فلسفيًا من هذا الطراز للفكر الكونفوشيوسي يمكن اعتباره «عمليًا» بالمعنى الكانطي وإن هو زعم التأسيس لكانط أو استكماله: وبالفعل، فإنه يستخدم صفة «عملي» بمعنى مغاير لمعناها الكانطي، قاصدًا بها الدلالة إلى التمرّن على التحول الذاتي الجسدي والأخلاقي على حد سواء، بما يسمح ببلوغ مقام ذهني أقصى (jingjie) يلقب بالحكمة. وتزعم هذه الإضافة الصينية أنها تُكسب التحليلية الكانطية للأخلاق جذورها العملية وشروط تحققها الفعلي في ممارسة الحكمة(193).

ينحو لي زيهو، متعمِّدًا في مؤلّف له صدر أخيرًا ويقدمه على أنه خلاصة فكره، منحى مضادًّا باسم «العقل البراغماتي». ويمكن إدراك مغزى مساره بتفحص علاقاته بكل من ديوي وكانط.

تمّ تأويل فكر ديوي في أول الأمر من منظور مادي أصوله ماركسية. ويفسر لي زيهو أن الجو الإيديولوجي الذي كان مسيطرًا في بداية الثمانينيات من القرن الماضي هو وحده الذي حال دون إبراز العلاقة التكاملية الموجودة بين ماركس وديوي. ولأجل إعادة بناء المفاهيم

(192) Mou Zongsan, *Xianxiang yu* (الظاهرة والشيء في ذاته) *Wuzishen,* Taibei, Xuesheng, 1975, p. 70.

(193) حول صعوبات هذا التصور ودور كانط في النّظام النهائي لدى مو زونغسان، راجع: Joël Thoraval, «Idéal du sage, stratégie du philosophe», in: Mou Zongsan, *Spécificités de la philosophie chinoise*, Paris, Éditions du Cerf, 2003, p. 34 - 45.

الأساسية في الموروث الصيني التي تولى القيام بها والتي تكشف العقلنة المتدرجة لثقافة البعد «الكهني» (chamanique) للروح، وجد لي زيهو سندًا في المفهوم الطبيعي للمنطق عند ديوي. ولكن لا يجب أن يُفهم المنطق على أنه لعب خالص بالعلامات ناجم عن عقل تأملي، بل هو حصيلة ممارسة اجتماعية، فالعلاقات التي يقيمها المنطق على أساس الاستقصاء هي ثمرة أفعال أنجزها الإنسان في محيطه. «كلمة فعل، كما يرى ديوي، يجب أن تفهم في معناها الحرفي وإلى أقصى حد ممكن، فهناك أفعال مثل البحث عن قطعة نقود فقدت، أو قياس حقل، وهناك أفعال مثل إعداد تقرير مالي»[194]. يرى لي زيهو أنّ المفاهيم الصينية التكاملية مثل الـ«ين» والـ«يانغ»، وأيضًا المبدأ والوضعية (لي، شي) أو القاعدة والمناسب (جينغ jing، كان quan)، لا ينبغي أن تنظّم أولًا وفق نسق بنيوي، وإنما يجب أن تحمل إلى الأفعال المتنوعة (الكهانية والطقوسية والاستراتيجية...) التي تعطيها أصلًا ودلالة[195].

---

(194) John Dewey, «The Problem of Logical Subject-Matter» (1938), *The Later Works*, op. cit., vol. 12, p. 9 - 29.

(195) Li Zehou, *Shiyong lixing yu legan wenhua* Pékin, Sanlian, 2005, p. 27 - 34. **(العقل البراغماتي وثقافة الرضى)**

يسمي لي زيهو (Li Zehou) «إجراءات» (دي du) هذه المفاهيمَ العملياتية، وهنا يلتقي ربما من دون معرفة منه مع توصيفات هيغل للديانة الصينية في محاضرة له سنة 1831 على أنها «ديانة الرصانة» (Massreligion) متجذرة في تصور سحري للكون (الرصانة مزيج من الكم والنوع، يشير على سبيل المثال، إلى العوامل الخمسة، الجهات الخمس... إلخ). راجع: Joël Thoraval, «De la magie à la raison, Hegel et la religion chinoise», in: Michel Cartier (dir.), *La Chine entre amour et haine*, Paris, Desclée de Brouwer, 1998, p. 111 - 141.

ومع ذلك، يختلف لي زيهو عن ديوي في نقطة جوهرية، فهو وإن كان يشترك معه في عدم الاعتراف بجوهرية العقل فإنه يرفض ردّ الإبداعية الثقافية إلى مجرد تأثير الأفعال الهادفة إلى إقامة توازن، أو حل مسألة. إن ما لا يعيره ديوي قيمته المناسبة هو «أهمية التراكم التاريخي» و«الترسب التاريخي». ولكن ليس ممكنًا المكوث في دائرة النزعة الإجرائية. إنّ التطور التاريخي يقود إلى إكساب البشرية جِبِلّة نفسية «شبه ترنسندنتالية» تحوّل النوع البشري وتغيره، وتمنح لهذه «الطبيعة المؤنسنة»، أي الثقافة، شكلًا مستديمًا، فكيف يمكن تفسير هذا التحفظ الذي يبديه لي زيهو إزاء أداتية ديوي؟ نراه يكتب قائلًا إن «الأمر يتعلق، بإعادة إحياء ديوي، وأن نعوض ما قصر عن إدراكه، بربطه بماركس وبثقافة صينية تم إصلاحها»[196]. هناك بكل بداهة عاملان يتدخلان هنا: أولًا الاعتقاد الراسخ بوجود قوانين «موضوعية» في التاريخ. وهذه القناعة ربما كانت ثمرة ترجمة هيغل وماركس التي انتشرت في الجامعات خلال المرحلة الماوية. ولكن هناك أيضًا ضرورة أن نضع في اعتبارنا، أن حصيلة التراكم التاريخي ليست الثقافة بشكل عام، وإنما هي ثقافة مخصوصة: هي الثقافة الصينية التي نسعى إلى إظهار دلالتها الأصلية. وتجري جميع الأمور كما لو أن البعد العالمي للرسالة البراغماتية أصبح نسبيًّا، وكما لو أنه يلزمنا أن نعثر في ما وراء هذه الرسالة، وضمن منظور مختلف جدًّا عن منظور هي شي، على شرعية التوجه الثقافي الخصوصي.

(196) Li Zehou, in: *Shiyong lixing*..., op. cit., p. 20.

بمناسبة طاولة مستديرة عقدت في الولايات المتحدة سنة 1993، أشار لي زيهو، مجيبًا لين يي شنغ (Lin Yü-sheng) الذي سأله حول مفهومه «للعقل البراغماتي»، إلى نقطة اختلافه مع ديوي: فكله يدور حول وجود «مبدأ موضوعي». ينعت لي زيهو هذا المبدأ بـ «طريق السماء» (tiandao): فهو في الوقت ذاته طبيعي (كما في تعاقب الفصول الذي يستحضره كونفوشيوس) و«فوق طبيعي» (مثل الشجب الأخلاقي الذي ينسبه كونفوشيوس عند الحاجة إلى «السماء»). إن «النداء»، أو معنى «المهمّة» الذي تحمله هذه الرسالة هو ما نجده مجسدًا في الموروث الثقافي الصيني[197]. ويجوز لنا أن نظن أن طبيعته «الموضوعية» لا ترجع في نظر لي زيهو إلى قيمته المحض فقط، وإنما إلى واقع كونه قد تحول إلى «بنية عميقة» في وجود الشعب الصيني أيضًا.

هكذا نجد أن العلاقة مع كانط يُعاد التفكير فيها، خلال الثمانينيات، ضمن منظور لم يعد يقصد اكتشاف الذاتية الأخلاقية من جديد لا غير، بل يندرج ضمن إطار أنثروبولوجيا تاريخية أوسع بكثير. لم تعد ملكات العقل البشري تحلل بالتأمل الترنسندنتالي الخالص، كما كانت الحال عند كانط، وإنما باتت تعتبر نفسها ثمرة سيرورة موضوعية طويلة لأنسنة الإنسان ومراكمة الثقافة. «فالمكونات البنيوية» الثلاثة للعقل البشري التي تدير المعرفة، والإرادة، والذوق الجمالي هي حصيلة الممارسة التاريخية. وتفضي هذه الممارسة

(197) Li Zehou, «Guanyu shiyong lixing» (في مسألة العقل البراغماتي)، في: *Shiyong lixing*..., op. cit., p. 325 - 332.

بعد مدة من الزمن إلى ثبات نسبي يتجلى في «بنية نفسية ـ ثقافية» للبشرية. لا يخشى لي زيهو أن يلقب حصيلة هذه النظرية التكوينية للأنسنة وللتثاقف بلقب «علم النفس الترنسندنتالي»، مدعيًا أنه يتبنى ديوي مُصحِّحًا بماركس. ومع ذلك، فمن الواضح أن وجهة نظر التفكّر [الانعكاسي] التي تتضمنها المقاربة الكانطية، باتت محرّفة عن دلالتها الأصلية بعد أن صاغها لي زيهو، على هذا النحو، صياغةً أنطولوجية وتاريخية.

كان لي زيهو، في أثناء عمله ذاك، يعي أنه ينخرط في سيرورة مزمنة تعيد تأويل كانط باستمرار: «أشار عدد من الباحثين في القرن التاسع عشر إلى أن جوهر فلسفة كانط ومادتها هو علم النفس، ولكن عندما أصبح نقض النزعة البسيكولوجية ونقض التاريخانية تيارًا مهيمنًا في القرن العشرين، تلاشت هذه الخصوصية التي كانت للفكر الكانطي. وقد طمحت الأنطولوجيا التاريخية (وهي الاسم الذي يعطيه أحيانًا لي زيهو لنظريته) إلى ترميم هذه «البسيكولوجيا الترنسندنتالية»[198]. وعلى نحو من الأنحاء، يستأنف لي «المنعطف البسيكولوجي» الذي حققه الفكر الأميركي في نهاية القرن التاسع عشر: ألم يضع كبار البراغماتيين، من جيمس إلى ديوي، أنفسهم في مدرسة «علم النفس الاختباري» الألمانية لواندت (Wundt) وفشنر (Fechner)؟ فلا عجب أن نرى إضفاء النزعة النفسية على الفلسفة النقدوية، وهي النزعة التي استبدلت صلاحية تمثلاتنا (بأيّ حقّ؟ quid juris?) بصلاحية أصلها وبنيتها الواقعية (ما لنا؟ quid facti?)،

(198) Li Zehou, Ibid., p. 36.

مصحوبًا بقلب لتأويل النسق الكانطي عند لي زيهو: لم تعد الأعمال النقدية الثلاثة لكانط هي ما يشكل الأساس، بل **الأنثروبولوجيا** هي ما يتولى الإجابة على السؤال الكانطي المشهور «ما الإنسان؟».

كتب لي زيهو قائلًا: «فلسفة كانط ليست البسيكولوجيا، ولكن منذ قيام الفلسفة ظهر السؤال عن الأساس النفسي الذي للوجود البشري، تمييزًا له عن عالم الحيوان. وهذا هو السبب الذي من أجله توجه نحو سؤاله الأخير: ما الإنسان؟، ذلك لأنّ الأنثروبولوجيا عليها أن تجيب عن أصل هذا السّؤال النفسي»(199). إذًا، من الآن فصاعدًا، فإن آخر كتاب هام لكانط، وهو **الأنثروبولوجيا من وجهة نظر براغماتية** (*Anthropologie du point de vue pragmatique*)، هو ما من شأنه أن يقدم لنا مفتاح الدخول إلى مجمل الأعمال الكانطية. فخلافًا للأنثروبولوجيا «الفيزيولوجية»، فإن الأنثروبولوجيا التي يسميها كانط «براغماتية» لا تهتم بما «تفعله الطبيعة بالإنسان»،

---

(199) Li Zehou, Ibid., p. 36 - 37.

هذا السؤال الرابع طرحه كانط بشكل خاص في كتابه **المنطق**: إنّ مجال الفلسفة بهذا المعنى الكوني (*weltbürgerlichen*) يرجع إلى الأسئلة التالية: 1ـ ماذا أستطيع أن أعرف؟ 2ـ ماذا علي أن أعمل؟ 3ـ ما المسموح لي بتوقّعه؟ 4ـ ما هو الإنسان؟ تجيب الميتافيزيقا عن السؤال الأوّل، وتجيب الأخلاق عن الثاني، ويجيب الدّين عن الثالث، وتجيب الأنثروبولوجيا عن الرابع، ولكن في الجوهر، يمكننا أن نرجع الكل إلى الأنثروبولوجيا، ذلك لأن الأسئلة الثلاثة الأولى تعود إلى السؤال الأخير» (AA, t. IX, p. 25, Paris, Vrin, 1970, p. 25). راجع: Dieter Sturma, «Was ist der Mensch?», in: Dietmar Heidemann (dir.), *Warum Kant heute?*, Berlin, De Gruyter, 2004, p. 264 - 285.

وإنما بما «يفعله الإنسان، وهو الحر في أفعاله، أو بما يمكنه ويجب عليه أن يفعل». ولا تنظر هذه الأنثروبولوجيا، من جهة كونها «معرفة بالعالم» (Weltkenntnis)، إلى الإنسان على أنه كائن طبيعي، وإنما تعتبره «مواطنًا في العالم»[200]. إنها في آن واحد قاعدة نظرية جديدة تشكّل إرهاصًا لأنثروبولوجيتنا الثقافية، وتنشئة ضرورية للعيش في مجتمع متحضر[201]. تعني الصفة «براغماتي» هنا أن معرفة كهذه لا تتوجه إلى العلماء فقط وإنما إلى الإنسان العادي: «إن الزعم بمعرفة براغماتية يصح متى كان ممكنًا أن يعمّم استخدامُها في المجتمع»[202]. ولكن حيثما نرى كانط ينزل هذه القاعدة منزلة تابعة نسبيًّا على المستوى النظري، يتمثل «الإغراء البراغماتي» في جعل هذه المعرفة التجريبية أساسًا للتأمل النقدي. وهكذا فإن لي زيهو ينخرط على طريقته في حوار فلسفي وتأريخاني لا تزال خاتمته بعيدة المنال.

وإذ يتعمّد لي زيهو المراهنة على البراغماتي ضد العملي، كان من اللازم له أن يقترح صيغة خاصة جدًّا للتقليد الكونفوشيوسي الذي يلهم تفكيره. فما هو موجود في أساس الثقافة الصينية ليس هو العقل أو الأمر الأخلاقي بل الإحساس أولًا وقبل كل شيء، أو بتعبير أصحّ الانفعال (كينغ غان qinggan). إذًا، يخترق هذا البعد الشهواني

(200) Kant, *Anthropologie*..., AA, t. VII, p. 119 - 120; Pléiade t. III, p. 939 - 940.

(201) من أجل إعادة بناء المشروع الأنثروبولوجي لكانط، راجع: John Zammito, *Kant, Herder, the Birth of Anthropology*, Chicago, University of Chicago Press, 2002.

(202) Kant, *Réflexion*, no. 1482, AA, t. XV, p. 659.

والانفعالي مجمل العالم النظري والعملي، بدءًا بأبسط المشاغل ووصولًا إلى التطلعات الأكثر تديّنًا. وتؤكد الوثائق الأركيولوجية التي اكتشفت أخيرًا في غودیان (Guodian) الاهتمام الذي أبداه كونفوشيوس ومينسيوس بمفهوم الـ «كينغ»، الذي هو في آن واحد رغبةٌ، وانفعال، وحساسية، وشعور إستطيقي أو ديني. بهذه الطريقة، تمكن إعادة قراءة تاريخ الكونفوشيوسية باعتبارها قصة كبيرة يتواجه فيها اندفاع المشاعر والمحاولات المتكررة الهادفة إلى إلغائها أو قمعها. وهكذا، يرسم لي زيهو تاريخ الحلقات المتتابعة للفكر الزّهدي والوعظي المتعارض مع روح الكونفوشيوسية الأصلية. وما يبيّن ذلك هو الموجز التاريخي الذي يخلص إليه عندما يقول: «لم يعد الـ «كينغ»، أي الانفعال، في زمن ما بعد الكونفوشيوسية الكلاسيكية يحتلّ مكانته في الفلسفة الصينية»[203].

لا يمكن تجديد الكونفوشيوسية أن يقوم إلا على هذا الأساس الحساس. ونتيجة لما سلف، لن تكون كونفوشيوسية المستقبل ميتافيزيقية، وإنما مادية، ولن تكون نخبوية وإنما اجتماعية، ولن تنتظم حول مفاهيم أو قواعد مجردة، وإنما حول ثقافة الشعور. وبعبارة أخرى: لم تعد الفلسفة الأولى هي الإيثيقا [علم الأخلاق] بل الإستطيقا باعتبارها الطريق المفضل لبلوغ التجربة الإنسانية، بدءًا بالارتياح الحِسّاني [الشهواني] ووصولًا إلى الشعور بالجميل وبالإلهي»[204].

---

(203) Li Zehou, *Shiyong lixing*..., op. cit., p. 56.

(204) المرجع نفسه، ص 52.

وهكذا، عرفت البراغماتية في الصين موجتين اثنتين حدثتا في سياقين مختلفين تمامًا: حصل ذلك في المرة الأولى في مناخ يرفض الإرث الكونفوشيوسي رفضًا مطلقًا، وحصل في المرة الثانية، خلافًا للأولى، بإعادة اعتبار مدهشة في أيامنا هذه لدور الكونفوشيوسية و«الدراسات القومية» (guoxue). وعلى الرغم من كل شيء، فإن تعقيد التحولات الراهنة يدعو رغم كل شيء إلى تنسيب معنى هاتين التسميتين، والحال أن «البراغماتية» و«الكونفوشيوسية» لا تشتركان في المعنى إلا قليلًا.

وأول الأمر أن اختيار ما هو «براغماتي» مقابل ما هو «عملي» يقتضي، قبل أي شيء آخر، اصطفاء معجم يكون مواتيًا للموروث [الصيني] فيحقق به تأويلاته الذاتية الكثيرة التي ليست دائمًا على المقدار نفسه من عدم الملاءمة الذي للبراديغمات الفلسفية التي تتبناها تلك التأويلات نفسها. ومن بين هذه الخيارات، تندرج إرادة سجالية داخل العالم الأكاديمي الصيني وطلب الاعتراف، في إطار أوسع، من الجماعة الفكرية الدولية، وبمقدورنا أن نبين وجود بعد إيثيقي في فكر لي زيهو. وأمّا «الميتافيزيقا الأخلاقية» التي قال بها مو زونغسان فإنها تعطي هي أيضًا مكانة للشعور الإستطيقي بالارتياح الذي يصاحب أحوال الحكمة[205].

---

(205) يرى لي زيهو أنه لا يمكن فصل إثبات الحياة الحقيقية لدى الكونفوشيوسية عن الممارسة الأخلاقية: «من دون هذه الأخيرة... تصبح فارغة من معناها» (مرجع مذكور سابقًا، ص 324)، أمّا في ما يتعلق بمو زونغسان، فقد خصّص كتابه الأخير الضّخم لمعارضة مفهوم «الخير الأكمل» للحكيم الذي يتضمن بُعد السعادة، مع التّشدد الذي يتمّ به التصور الكانطي لـ «الخير الأكمل» راجع: *Yuanshanlun* (**رسالة في الخير الأكمل**) Taibei, Xuesheng, 1985, en particulier p. 159 - 176.

وبالتالي، فإن هذه التأثيرات الفكرية ذات الأصول الأميركية تجري في سياق «ما بعد حداثي» صار اليوم كوكبيًّا، وهو سياق يجد أشخاص مثل لي زيهو أو ريتشارد رورتي أنفسهم في تعدديته. إن القومية الثقافية هي المنطلق الوحيد المحتمل لهذه المواجهات الثّرية جدًّا بين الفكر الأميركي والفكر الصيني. فجليّ أنه يوجد، بعيدًا عن دلالات «البراغماتية» المتنوعة والتبسيطية المبتسرة، مجالٌ لمطارحات فلسفية وفكرية أكثر طموحًا، إذا أخذنا في الحسبان سواء بسواء الإسهام البراغماتي والفكر الصيني الجديد، وهو الإسهام الذي يتوجب على الأوروبيين أن يشاركوا فيه بمنظوراتهم الخاصة.

جويل تورافال

الفصل الخامس

لي كزياو بو: عودة الأخلاق

«عندما بـدأتُ الكتابة، وحتى في ثمانينيات القرن الماضي، وكنت إذاك أظنّ نفسي حرًّا إلى أقصى حدّ، كنت في واقع الأمر لا أزال أسيرَ نظام الفكر الماوي كما هي حال غالبية المواطنين. وفي 4 حزيران/ يونيو (1989) وإثر موت الشهداء انفتحت بصيرتي. والآن، كلّما فتحت فمي، أتساءل عما إذا كنت جديرًا بهم»[206]. بعد خمس عشرة سنة من هذا الحدث، بلغ الناقد الشاب، الذي اشتهر سنة 1986 بمهاجمته لرموز «أدب الندوب»، مرحلة نضجه[207]. ولد لي كزياو بو في كانون الأول/ ديسمبر سنة 1955 في شانغ شين (Changchun) في مقاطعة جيلين (Jilin)، في منشوريا القديمة، واتبع المسيرة الكلاسيكية لأبناء جيله، فالتحق بأهله في منفاهم في ريف منغوليا بين 1969 و1973. في التاسعة عشرة من عمره، أرسل إلى بلدة صغيرة شعبية في مقاطعة مسقط رأسه «جيلين»، حيث

---

(206) Liu Xiaobo, «Renverser un système fondé sur le mensonge avec la vérité», discours pour la réception du prix de la Fondation pour l'éducation démocratique, *Zhengming,* no. 308, juin 2003, p. 47 - 49.

(207) Liu Xiaobo, «La littérature de la nouvelle période est confrontée à une crise», *Shenzhen qingttian bao,* octobre 1986.

انصرف إلى القيام بالأعمال الزراعية طوال عامين، ليعيّن بعدها عاملًا في شركة بناء في عاصمة المقاطعة شانغ شين. وفي العام 1977، عندما جرى إقرار امتحانات دخول الجامعة، قُبل في قسم اللغة الصينية في جامعة جيلين. وحصل على الدبلوم سنة 1982 ثمّ التحق بجامعة بكين حيث حصل على الكفاءة سنة 1984. في تلك السنة، عين مدرسًا في قسم اللغة الصينية في معهد المعلمين العالي في بكين، لينال شهادة الدكتوراه في الآداب سنة 1988.

إذًا، بدأ لي كزياو بو مسيرته في الأدب، شأنه شأن عدد كبير من المثقفين الذين أثروا التاريخ المعاصر لهذا البلد. وعلينا ألّا ننسى ظهور مفكري 4 أيار/ مايو على المسرح سنة 1919، وهم الذين أدخلوا الشيوعية والليبيرالية إلى الصين بنضالهم من أجل إرساء «ثقافة جديدة». يحتل الأدب في الصين منزلة خاصة، وبُعيد وفاة ماو تسي تونغ، وخاصة بعد قمع المنشقين الذين اقترنت تسميتهم بـ«جدار الديموقراطية» سنة 1979، تولّت الروايات والأشعار مسؤولية الانتقادات الموجّهة للنظام. تعالج هذه الروايات قضايا السجن، وإبعاد الشباب المتعلّم إلى الريف، ومدارس كوادر 7 أيار/ مايو، حيث أُجبرَ عدد من المدرسين على العمل لإعادة تأهيلهم. هذا الأدب هو النوع الذي وصف بأنه «أدب الندوب»[208]. على رغم

(208) لتكوين فكرة عن أدب الندوب راجع بشكل خاص: Hervé Denès et Huang San, *Le Retour du père*, Paris, Pierre Belfond, 1981.

وراجع أيضًا: *La Remontée vers le jour,* Aix- En-Provence, Alinéa, 1988.

ذلك، انتقد لي هذا الأدب في سنة 1986، متهمًا المؤلفين فيه بأنهم كتبوا أناشيد في تمجيد أفراد من طبقتهم، وهم المثقفون الذين لم يكن سلوكهم خلال تلك السنوات حسنًا دائمًا. ثمّ ندّد بجبن أدباء الثمانينيات، وبشكل أهمّ بعدم قدرتهم على الإفلات من أداء دور المستشار الذي بوّأهم إيّاه التقليد. أثارت هذه الأفكار فضيحة كبيرة في أوساط الكتّاب الكهول الذين كانوا يظنّون أنهم أبدوا شجاعة فائقة في رفضهم استبداد الماوية. والواقع أنّ لي كزياو بو، وقد كان منخرطًا في الصف الأمامي لحركة 4 أيار/ مايو وناشطيها المعادين جمودَ التقليد، هاجم بعنف الموروث الصيني، مطالبًا الإنتليجنسيا بأن تقطع الحبل مع السلطة (وهو الحزب في هذه الحالة بالخصوص) لكي تصبح إنتليجنسيا حديثة بحق. والحال أن لي كزياو بو اختار موقع الهجوم على التقليد، في وقت كان العديد من الفلاسفة داخل الصين وخارجها بالخصوص، يشيدون بمآثر الكونفوشيوسية، فقد بيّن من قبل أنه لا يتردّد في السير عكس التيار. كان من الضروري، في نظره، الدفاع عن استقلالية الأدب الذي لا يجب أن يخضع لأي قضية. ويذهب في تفكيره إلى أنّ جوهر المثقف إنما هو عقله الناقد، لذلك عليه ألا يخشى المجازفة بحريته، بل حتى بحياته، من أجل الدفاع عن إمكان ممارسة الحرية. لا يكتفي لي بالتصدي للكتّاب المحافظين، المدافعين عن الواقعية الاشتراكية، والرومانسية الثورية الرسمية، بل يهاجم أيضًا أولئك الذين يستخدمون الأدب لتعزيز الإصلاحات. بالنسبة إليه، على الكاتب أن يقول الحقيقة قبل كل شيء، من دون أن يبالي بنتائجها السياسية، وعليه أن يرفض ممارسة

الرقابة الذاتية. وبالفعل، واعتبارًا من الثمانينيات، فإنّ النخب الفكرية الصينية، وقد تخلّصت للتوّ من الملاحقات التي سُلِّطت عليها خلال الثورة الثقافية، أخذت تبحث لنفسها عن هوية، وطبيعي أن يفرض نموذج مستشار الأمير نفسه.

يسعى أجرأُ الكتّاب إلى دفع الإصلاحيين إلى تعميق النزعة التحرّرية. ومن أجل هذا يقبلون بالسكوت عن بعض جوانب الواقع. ومن بين أشهر ممثلي هذا التيار الصحافي والكاتب لي بينيان (Liu Binyan) (ما من علاقة قرابة تربطه بلي كزياو بو) الذي توفّي أخيرًا في الولايات المتحدة. وقد اكتسب هذا الكاتب شهرته المحمودة كمصلح عندما كشف بدقة متناهية قضية فساد هزت الصين سنة 1979 [209]. هذا المراسل الخاص لـ يومية الشعب (*Quotidien du peuple*)، والمدفوع بشجاعته، كان واعيًا جدًّا للمواجهة التي تنتظر الإصلاحيين المنضوين خلف الأمين العام للحزب هو ياو بانغ (Hu Yaobang) ضد المحافظين داخل التنظيم. ولهذا كان شديد الانتباه في اختيار موضوعاته، وحصرها بحسب رغبة الإصلاحيّين. ومن الملفت أيضًا حرصه الدائم على التنويه في مقالاته بكل شخصية تكون إيجابية وتنتمي إلى الحزب.

رفض لي كزياو بو هذه الوضعية. كان يرى أنّه يمكن المثقف من خلال استقلاليته التامة عن القوى السياسية، أن يساهم في خلق

---

(209) انظر: Liu Binyan, «Entre hommes et démons», in: Jean-Philippe Béja et Wojtek Zafanolli, *La Face cachée de la Chine*, Paris, Éditions Pierre-Émile, 1981.

فضاء عام مستقل. إنه لا يقبل بالتبريرات التكتيكية لمعظم أدباء الجيل السابق، ومع ذلك لم ينتم إلى المنشقين الذين عبروا عن أنفسهم على جدران الديموقراطية سنة 1979. وهو بهذا المعنى شديد التميُّز، ذلك لأنه بدأ التعبير عن آرائه علنًا في أواسط الثمانينيات. ليس لي مناضلًا سياسيًّا إذًا، إنه قبل كل شيء مثقف مستقل لا يدين بالولاء لأي شخص يدّعي حمايته، ولا يتردد في توجيه النقد لأولئك الذين يُعتبَرون محتجين أو ديموقراطيين.

ومع ذلك، وخلافًا لعدد من نظرائه، لن يتردد ناقدنا الأدبي، عندما يقابل حركة اجتماعية، في الانخراط فيها قلبًا وقالبًا، ففي آب/ أغسطس 1988 ذهب إلى التدريس في النروج وفي الولايات المتحدة، وفيما كان يلقي محاضرات في جامعة كولومبيا بنيويورك في نيسان/ أبريل 1989، فوجئ بالحركة الديموقراطية التي قامت بُعيْد وفاة هو ياو بانغ. ومن دون أن يتوجس قلقًا من العواقب التي قد تترتب على مستقبله المهني، قرّر العودة إلى الصين للمشاركة في الحركة الديموقراطية. إنه المثقف الوحيد الذي قرّر التخلي عن الشعور بالأمان في الغرب من أجل ممارسة قناعاته.

ومنذ عودته، أخذ يعبّر عن نفسه داخل الحركة بواسطة جرائد على الجدران يكتب فيها انتقاداته للموروث، ولا يتردّد في تدوين مآخذه على قادة الحركة. وعندما طلب هؤلاء القادة من الحزب إعادة النظر في حكمه على الحركة بعد أن وصفها في افتتاحية يومية الشعب الصادرة في 26 نيسان/ أبريل، بأنها معادية للثورة، انتقد لي موقفهم هذا، إذ بدا له من غير المناسب أن نطلب من السلطة الحكم على

طبيعة حدث ما. وهكذا أيضًا عاتب الطلاب على مطالبتهم بإعادة تأهيل أفعالهم: «لماذا يعبر مواطنونا عن كل هذا الامتنان إزاء إعادة التأهيل؟ إن إرسال رجل بريء إلى الجحيم خاصية فظيعة، ونفس الأمر في إعادة تأهيله [...]. نحن لا نمتنع عن الأكل لنحصل من الحكومة على إعادة تأهيلنا، وإنما من أجل أن نلغي «إعادة التأهيل» من الحياة السياسية الصينية إلى الأبد»[210].

بات لي كزياو بو أكثر واقعية كلما ازداد التزامه في الحركة. فطلب من المثقفين الصينيين أن يحذوا حذوه، وأن يلتزموا لا أن يكتفوا بالكلام. والواقع، أنه كان يعتبر أنّ واجب المثقف لا يتوقف على تحليل مجريات الأحداث انطلاقًا من وضع مريح في الخارج، أو تقديم مقاييس تحليلية للقادة الإصلاحيين. عندما تجدّ حركة اجتماعية ما يجب عدم التردّد في الانخراط في العمل مع احتمال التعرض للمخاطر من أجل ذلك. وهكذا، ففي 2 حزيران/ يونيو 1989، عشية التدخل العسكري، أعلن لي كزياو بو الإضراب عن الطعام مع ثلاثة آخرين من رفاقه هم: زهو دو (Zhou Duo) من مركز أبحاث شركة سْتونْ (Stone)، وهو ديجيان (Hou Dejian) مغني البوب التايواني الذي اختار الحرية بعودته إلى بكين في بداية الثمانينيات، وغاو كزين (Gao Xin) المدرّس في معهد المعلمين العالي ببكين. ونجد في البيان الذي نشروه بهذه المناسبة خطاطة

(210) Liu Xiaobo, «Réhabilitation! La Pire tragédie de la Chine moderne», Texte ronéoté cité in: Jean-Philippe Béja, Michel Bonnin et Alain Peyraube, *Le Tremblement de terre de Pékin*, Paris, Gallimard 1991, p. 205.

للأفكار التي سيدافع عنها لي كزياو بو في العقد التالي. يؤكد البيان أن على المثقفين الصينيين أن «ينتقلوا إلى الفعل لمواجهة الرقابة العسكرية، وللمطالبة ببعث ثقافة سياسية جديدة، وذلك تكفيرًا منهم عن خطئهم إذْ كانوا جبناء لحقبة طويلة من الزمن. إن الأمّة الصينية متخلفة، ومسؤولية ذلك مسؤوليتنا نحن جميعًا»(211).

وهكذا، لم يتردد صاحب التوجه الراديكالي لي كزياو بو، وقد احتفظ برباطة جأشه وسط الإعصار، في انتقاد الأسلوب اللاديموقراطي الذي انتهجه الطلاب مثلهم مثل السلطة التي ترفض الإصغاء للشعب. «يكمن خطأ الطلاب الجوهري في كونهم لم يحسنوا تنظيم صفوفهم، ما أدّى إلى ممارسات معادية للديموقراطية في حركة تناضل من أجل الديموقراطية(212) [...] وتجلّت هذه الأخطاء أساسًا في الصراعات الداخلية التي نشبت بين تنظيماتهم [...] وبالطبع كانت الديموقراطية هي ما تهدف إليه حركتهم، ولكن أساليبهم وطرقهم لم تكن ديموقراطية [...] إنهم لم يبرهنوا عن روح التعاون الجيدة، فآلت بهم فئويتهم إلى التناحر(213) [...] ومع ذلك، فنحن نرى عمومًا أن أكبر الأخطاء كان من جانب الحكومة [التي] تجاهلت الحقوق الأساسية للشعب، وهي الحقوق التي يصونها الدستور»(214). ويؤكد لي كزياو بو حاجة الشعب كما الحزب إلى

(211) «Manifeste de la grève de la faim du 2 juin», ibid., p. 360.

(212) المرجع نفسه، ص 361.

(213) المرجع نفسه، ص 363.

(214) المرجع نفسه، ص 361.

الديموقراطية: «إنّ السياسة الديموقراطية هي سياسة بلا أعداء، وخالية من روح الكراهية، بل هي سياسة تشاور وحوار وقرارات صادرة عن التصويت وقائمة على الاحترام والتسامح والاحترام المتبادل»[215]. في بيان الإضراب عن الطعام هذا، عبر لي عن تصوره للديموقراطية: «على جميع المواطنين أن يثق بعضهم في بعض، وأن يعرفوا أنّ حقوقهم السياسية هي الحقوق نفسها التي لرئيس الوزراء [...]. إن المشاركة في حياة المجتمع السياسية والتقاسم الواعي للمسؤوليات مفروضان على كل مواطن كالواجب المقدس. وعلى الصينيين أن يدركوا أن الإنسان في ظلّ الديموقراطية مواطن قبل كل شيء، ثم إنه يكون طالبًا، أو أستاذًا أو عاملًا أو موظفًا أو جنديًّا بعد ذلك»[216]. ويخلص إلى المرافعة لأجل اللّاعنف: «ليس لدينا أعداء! علينا ألّا ندع الحقد والعنف يسمّمان حكمتنا وديموقراطية الصين! نحن جميعًا بحاجة إلى عملية مراجعة الضمير!»[217]. ولا يتردّد كاتبنا في المخاطرة بنفسه، فلقد حال بين الجنود والطلاب في ليلة 3ـ4 حزيران/ يونيو، ساعيًا مع رفاقه الثلاثة إلى إقناع الطلاب بإخلاء السّاحة والتفاهم مع الجنود على شروط هذا الإخلاء.

إثر اعتقاله وإطلاق سراحه الذي تمّ بعد كتابته نقدًا ذاتيًّا، قام لي بعملية استبطان، وأخذ يزداد اقترابًا شيئًا فشيئًا من فاكلاف هافيل (Vaclav Havel). وقرّر انطلاقًا من التسعينيات، أنّ أفضل طريقة

(215) المرجع نفسه، ص 360.

(216) المرجع نفسه، ص 361.

(217) المرجع نفسه، ص 364.

لمواجهة سلطة «ما بعد شمولية»، كما يصفها بنفسه، تكمن في «العيش داخل الحقيقة»، أيًا تكن النتائج المترتبة على هذا الموقف. وفيما كان معظم المثقفين الصينيّين الحداثيين قبل 4 حزيران/ يونيو، والذين هم على غرار لي نفسه إلى حدّ ما، ينتقدون الأخلاقية التقليدية لورثة الأدباء، ويؤكدون أنه يجب قبل كل شيء العمل من أجل الحصول على أهلية أكاديمية لضمان الاستقلالية، كان لي كزياو بو يجدد تأكيده أهمية الأخلاق: ويتجسّم ذلك في «الحفاظ على الحد الأدنى المتمثل في سلوك الإنسان الصادق في الحياة اليومية، وهذا لا يتطلّب الكثير من الشجاعة ومن النبل أو الضمير أو الحكمة. إن وضعية كهذه لا تفترض بالضرورة أن ندفع الثمن الباهظ، كالسجن والعزوف عن الطعام [...] فما تتطلبه هو الامتناع فقط عن الكذب في خطابنا العام، وأن نواجه سياسة العصا والجزرة، وألا نلجأ إلى الكذب كخطّة للبقاء على قيد الحياة»[218]. إذا التزم جميع المواطنين بقول الحقيقة، فهذا يشكل «تهديدًا قاتلًا لنظام قائم على الكذب»[219]. ويؤكد لي، خلافًا لغالبية المتخصّصين الصينيّين في علم السياسة المناصرين للديموقراطية، أن هذه ليست مجرد قضية دفاع عن مصالح مختلف الطبقات الاجتماعية، لذلك يركز على المظهر الأخلاقيّ لحركة ربيع 1989: «بسبب هذه التعبئة الواسعة القائمة على الأخلاق استطاعت الحركة من أجل الديموقراطية سنة 1989 أن تصبح الحركة الشعبية

---

(218) Liu Xiaobo, «Un souvenir éternellement précieux dans mon cœur», *Zhengming*, no. 296, juin 2002, p. 37.

(219) دون أن يطّلع كزياو بو على فاكلاف هافيل، توصل إلى استنتاجات المنشق التشيكي نفسها.

الهادفة إلى تغيير الصين وهي مصدر كبير للأمل»[220]. وبخلاف عدد من المفكرين الليبيراليين الذين رأوا في حركة 4 حزيران/ يونيو الشعبية كارثة، معتبرين أنها عطّلت إمكانات دَمَقْرطَة النّظام لأمد طويل، يؤكد لي من جديد أهمية الحركة: «فهي من جهة هزت بعنف الشرعية السياسية للنظام الشيوعي الصيني، ذلك أن الرحلة إلى جنوب دينغ (Deng) سنة 1992، التي أطلقت الإصلاح الثاني للاقتصاد، كان الهدف منها وبكل وضوح، إصلاح الأضرار الضخمة التي منيت بها شرعية النظام ومنزلته الشخصية بعد مجزرة 4 حزيران/ يونيو. وهناك، من جهة ثانية ثمن باهظ جدًّا، فقد دشنت الحركة مرحلة بات فيها المواطنون واعين بحقوقهم. وبالتالي فما إن ظهر هذا الوعي، حتى صار حتميًّا قيام حركة شعبية تدافع عن الحقوق المدنية»[221].

من الواضح أنّ مشاركته الفعّالة في الحركة أقنعته بأنّ تحرك المواطنين العاديين، برغم كل شوائبه، يبقى العامل الأساس في مسألة التحوّل الديموقراطي، وفي الوقت الذي كان فلاسفة مهاجرون مثل لي زيهو ولي زاي في (Liu Zaifu) يؤكدون أنّه علينا القول «وداعًا للثورة»[222] إذا ما أردنا أن يتطور النظام، فإن لي كزياو بو أعاد

(220) Xiaobo, «Un souvenir éternellement précieux dans mon cœur», op. cit.

(221) «La Crise de gouvernance provoquée par la réforme», *Zhengming*, no. 340, février 2006, p. 32.

(222) انظر: Li Zehou et Liu Zaifu, *Gaobie geming*, Hong-Kong, Cosmos Books, 1996.

(وداعًا للثورة)

تأكيد أهمية العمل الجماهيري، الذي غالبًا ما يلقبه بـ«مين جيان» (المجتمع) بالتضاد مع «غان فانغ» (السلطة).

وبعد خروجه من السجن سنة 1991، مستأنفًا راديكاليته اللفظية التي أدّت إلى شهرته في الثمانينيات، لم يتردد في رفض سلوك غالبية الإنتليجنسيا. تبنّى موقفًا نقديًّا قاسيًا من «النخب» التي كانت تظنّ في الثمانينيات أنّها قادرة على قيادة الشعب على درب الديموقراطية: «سرعان ما تحول الأمر الأهم لدى جلّ النخب إلى الدفاع عن الموقف الرسمي، وهو «الأولوية للاستقرار» و«الأولوية للاقتصاد»»[223]. ووسّع لي من نطاق نقده: «فالآن بات من الصعب أن نتصور أنّ هذه الشريحة الاجتماعية التي استفادت من السلطة وغدت مرتبطة بها ـ سواء تعلق الأمر بمفكّرين خاصّين أو بنخب ثقافية ـ ستجازف بخسارة موقعها من أجل أسباب أخلاقية. والواقع أنه من دون مشاركة طوعية للنخب، يكاد يكون من المستحيل إطلاق حركة شعبية إصلاحية من تحت إلى فوق»[224]. لذلك يقوم هذا النقد على موقف أخلاقي، ويرفض «فلسفة الخنزير»[225]. «حلت في الصّين المصلحة محل القانون والضمير». وليس في خلد الجميع سوى الأهمية التي يحتلها الدفاع عن المصالح في الدولة الحديثة،

---

(223) Xiaobo, «La Crise de gouvernance provoquée par la réforme», lop. cit.

(224) Liu Xiaobo, «Un souvernir… », *Zhengming*, op. cit., p. 36 - 38.

(225) Liu Xiaobo, «La philosophie du porc», *Dongxiang*, no. 181, septembre 2000, p. 29 - 36.

«ومع ذلك، فإنّ ظهور الجشع، الذي يضع الاقتصاد فوق كل شيء، في أوساط النخب الصينية، ليس نتيجة طبيعية لصعوبات العيش، وإنما هو نتيجة الخضوع لإرهاب منظّم، ونتيجة إعمال الرأي النقدي حول الثمانينيات»[226]. هناك عدد لا بأس به من المثقفين الليبيراليين اعتادوا رفض المواقف الأخلاقية لمفكري الثمانينيات مؤكدين أنها تبين كيف أن هؤلاء لم يتحرروا البتة من الموقف التقليدي المعهود عند المثقف. كانوا يرون أنّه يجب على المثقف الحديث أن يركز على مجاله الخاص، ويجب ألّا ينجز أي مهمة بعنوان الأخلاق، ذلك لأن موقفًا كهذا لا يمت إلى الحداثة بصلة. يثور لي كزياو بُو قائلًا: «في الصين، يمتلك الجميع فعليًّا جرأة استباحة الأخلاق من دون حياء. وفي المقابل قليلون هم الذين يتحلون بالشجاعة لمواجهة الحقيقة دون حرج»[227]. وهو يرى أنّ للمثقف مهمة يجب عليه القيام بها تجاه مجتمعه، وإن كان هذا يعتبر اليوم موقفًا مناهضًا للحداثة. لم يكن على استعداد لتبني خطاب الحداثة المزعومة، ولا أن ينتمي إلى المثقفين «الليبيراليين» الذين يمجّدون «الحرية السلبية»[228] ويرفضون اعتبار حركة 1989 من أجل الديموقراطية نموذجًا لمعركة تعمل على إقامة «الحرية الإيجابية». هؤلاء المثقفون الذين يرفضون الراديكالية ويقدمون أنفسهم على أنهم محافظون، يذكّرهم لي بأنهم «قد نسوا

(226) المرجع نفسه.

(227) المرجع نفسه، ص 31 ـ 32.

(228) يرجع لي كزياو بو إلى المفاهيم التي أعدّها أيزيا برلن والتي غالبًا ما لجأ إليها المثقفون الصينيون في الثمانينيات.

تمامًا أمرًا هامًّا هو أنّ بين غرب يملك تقليدًا ليبيراليًّا وصين لم تعرف هذا التقليد بتاتًا، هناك فرق في مفهوم النزعة المحافظة»[229]. ويرى أنه من غير المناسب على الإطلاق تفسير فشل الحركة بحكم تبجيلها، في واقع الأمر، المفهومَ الفرنسي للحرية الموجبة. ويرى كاتبنا أن هذا التحليل ليس سوى ورقة توت لأولئك الذين يخشون مواجهة الطغيان بشكل واضح.

لم يتردّد المثقفون الصينيون أنفسهم في نقد السلطة بحماس في مجالسهم الخاصة، وذلك منذ منتصف التسعينيات. ولكنهم كانوا يعلمون أنّ عليهم عدم الذهاب بعيدًا: فمتى مارس عليهم الحزب ضغطًا قويًّا كانوا يتراجعون، وعند الضرورة يلوذون بالصمت. كانوا يعرفون أنهم طالما لم ينظموا احتجاجات جماعية، ولم يدافعوا عن الفلاحين المحرومين من حرّية التعبير، فإنهم لن يجازفوا بالكثير. لقد أزعج هذا الحذر لي، فذكر أن في الأمكنة حيث تسود الحرية كان يجب على النّاس أن يناضلوا وأن يخاطروا بحياتهم من أجل اكتسابها، بما في ذلك بريطانيا العظمى العزيزة على قلب الليبيراليين الذين يفضلونها على الراديكالية الفرنسية. علينا إذًا الاهتمام أحيانًا بأشياء أخرى عوضًا عن مصالحنا الشخصية، وعلينا تحمل المخاطر بدلًا من لوم الذين يقومون بذلك[230].

(229) Liu Xiaobo, «Pauvreté de l'opposition populaire, non étatique», *Minzhu Zhongguo*, no. 6, 2002, p. 8.

(230) Liu Xiaobo, «La Philosophie du porc», loc. cit., 34.

مقابل هذا النقد الجارح للنخب، بمن فيهم الذين يحبون أن يُنعتوا بـ«المثقفين الأحرار»، ينوّه لي بالمواطنين البسطاء، وموقفه هذا نادر جدًّا في حق الإنتليجنسيا الصّينية: «تكمن عظمة الحركة من أجل الديموقراطية لسنة 1989 في كونها أظهرت الطيبة والشجاعة والشعور بقيمة العدالة وروح التضحية لدى الأغلبية الصامتة»[231].

إن التطوّر السياسي والاجتماعي في الصّين في بداية القرن الحادي والعشرين يعزز لديها الثّقة بالشّرائح الدنيا في المجتمع، بينما سعت غالبية المثقفين إلى التواصل بكل الوسائل مع قادة البلاد لإقناعهم بالتوجه نحو الديموقراطية، كان لي كزياو بو أشدّ اقتناعًا بأن ضغط المجتمع هو ما يسمح بتطوير النظام. وقد عبّر عن ذلك قائلًا ليست الإصلاحات ممكنة إلا إذا ضغط المجتمع على السلطة، ولا تتوقف فقط على وعي النخبة بوجوب إعادة صياغة شرعيتها، «فغالبية الإصلاحات هي نتيجة تراكم ضغط المجتمع. ولأجل الحيلولة دون الأزمة الناجمة عن الفساد الأخلاقي للنظام وعن مسار إصلاح منقوص، قد يضطر القادة إلى تحسين إيديولوجيتهم وإجراء إصلاحات جزئية في النظام. في ما يتعلق بحقوق الإنسان، على سبيل المثال، تبنت السلطات سياسات هي أقرب إلى الاعتدال، كما في حالة لي دي (Liu Di)، ودي داوبين (Du Daobin)[232]،

(231) Liu Xiaobo, «Un souvernir ...», *Zhenming*, no. 296, op. cit.

(232) تمّ توقيف عدد من مستخدمي شبكة الإنترنت لأنهم عبروا عن آراء نقدية على الشبكة، ثم جرى إطلاق سراحهم إثر تقديم عدد كبير من العرائض التي تطالب بالإفراج عنهم.

وسين داوي (Sun Dawu)[233]، وصحيفة **نانفانغ ديشي باو** (*Nanfang dushi bao*)[234]، كما قامت بإصلاحات جزئية للنظام، مثل إلغاء مراكز الإيـواء والترحيل وإدخـال حقوق الإنسان في الدستور، وإصلاح نظام العرائض والزيارات. يبيّن هذان الإجراءان مدى فاعلية ضغط المجتمع»[235].

وعلى رغم مضايقات السلطة الشديدة التي كان لي كزياو بو ضحية لها، حيث كانت تطلق الشرطة في أثـره، ولا تفوّت فرصة لتحول بينه وبين الخروج من منزله، فإنه لم يتوقف عن تأكيد أن الشمولية تتراجع، «ففي بعض الأمـاكـن مثل آن هـوي Anhui، وهوبيه Hubei، وجيانغسي Jiangxi، أنشأ الفلاحون 'لجانًا مستقلة' و'مجالس فلاحين' وتنظيمات أخرى مستقلة، وهي لا تكتفي بالدفاع عن حقوقهم، ولكن تقيم دعـاوى عامة وتطلب ملاحقة موظفي الكانتونات الذين يمارسون العنف على مرؤوسيهم». وقد لاحظ لي أن وعي المواطنين بحقوقهم يزداد شيئًا فشيئًا، وأن هذا يشكل تهديدًا للاستقرار الذي طالما تذرّع الحزب بالدفاع عنه: «فطالما لم ينطفئ

---

(233) مقاول قروي، أنشأ مؤسسة مالية لمساعدة القرويين، وكان عليه أن يواجه المحكمة بتهمة إقامة مؤسسة غير شرعية، وانتهى الأمر بتبرئته.

(234) جريـدة تعود إلى جماعة نانفانغ ري باو (*Nanfang ribao*)، لسان اللجنة الإقليمية للحزب في غانغ دونغ، والمعروفة بمواقفها الشديدة النقد للسلطات، تم توقيف اثنين من الفاعلين فيها ثم أطلق سراحهما إثر احتجاجات المجتمع.

(235) انظر: Liu Xiaobo, «The Role of Civil Society,» in *School Research*, vol. 73, no 1, printemps 2006, p. 121 - 140.

عطش المجتمع للعدالة، وطالما تجابَه مطالبُ الجماهير لممارسة حقوقها السياسية بقمع فولاذي ـأي إن القمع يشتد بمقدار ما تشتد المطالبةـ يزداد خطر قيام الانفجارات. وإذا استمرت الأمور على هذا المنوال، فإنّ أي حادثة قد تشكل ذريعة. وقد يتحول الحماس للمشاركة السياسية وللعدالة المقموعتين منذ 4 حزيران/ يونيو، إلى انفجار عنيف». فهل يعني هذا أن كزياو بو صار ثوريًا من طراز ماويّ؟

قد يسمح هذا التحليل بالظن أن كاتبه مسكون بالشعبوية، لكنّ الأمر ليس كذلك، لأنّ لي يربأ بنفسه عن هذا عندما يشير إلى أنه متى غاب تقليد الحرية فإن قانون الأغلبية قد يؤدي إلى الشمولية. ويذكر بهذا الصدد أن هتلر قد انتخبته أغلبية الألمان. ويلاحظ استكانة النخب الفكرية والاقتصادية للسلطة المستبدة، وكيف أن نفاق تبريراتها هو ما قاده إلى مقارنة خضوع البعض مقابل شجاعة الآخرين. كما يقارن بين عزيمة المعارِضة البورمية السيدة أونغ سان سي كي (Aung San Suu Kyi) وخضوع المثقفين الصينيين فيقول: «عندما يرفض أعضاء النخبة المشهورون، أثناء الأوقات العصيبة، النهوض للدفاع عن أخلاقياتهم وضمائرهم، وعندما يرفضون دفع الثمن شخصيًا، فليس للجماهير أن تعلق عليهم آمالها ولا أن تساندهم»[236]. أضف إلى ذلك أن ما يزيد الأمر خطورة هو أنّ غياب الشجاعة لدى النخب سببه غياب الأفكار الجديدة لدى حركة المعارضة، ذلك أنّ عملية طمس الذاكرة التي مارسها الحزب الشيوعي كانت خطيرة»، فإذْ لجأ الحزب الشيوعي إلى القمع العنيف، والدعاية الإيديولوجية، وشراء

---

(236) Liu Xiaobo, «Pauvreté… » loc. cit, p. 1.

ذمة النخب فإنه توصّل إلى سلب ذاكرة الأمة وغسلها»[237]. ولقد بلغ نجاح هذه السياسة مبلغًا شديدًا حتى لزمنا أن ننتظر تسعينيات القرن العشرين لكي نتمكن من إعادة اكتشاف نصوص المعارضين في سابق السنوات. أن يقوم المرء بكل شيء من أجل حث الشعب على استعادة التاريخ وتملكه، وأن يعيد للأخلاق منزلتها في صميم الفكر، وأن «يعيش داخل الحقيقة»، تلك هي الدروس الكونية التي يزودنا بها لي كزياو بو.

أما أهمّ خصال هذا المثقف فهي طريقة حياته التي تنسجم مع أفكاره، فخلافًا لعدد كبير من المفكرين الملتزمين في الثمانينيات والذين غادر بعضهم إلى الخارج، وعمل آخرون في الجامعات، اعتقل لي كزياو بو غداة 4 حزيران/ يونيو وأوقف عشرين شهرًا من دون محاكمة. وبعد إطلاق سراحه وإثر عملية نقد ذاتي، عُزِلَ من وظيفته في الجامعة وتم تحويل الهيكو (hukou)[238] الخاص به إلى داليان (Dalian) حيث تقيم أسرته. ومع ذلك، فقد قرّر الإقامة في العاصمة، ووجد نفسه منذ ذلك الحين في وضعية خاصة جدًّا لا

---

(237) المرجع نفسه.

(238) الهيكو (*hukou*) هو سجلّ الإقامة الذي كان بين الخمسينيات والتسعينيات يربط كل صيني بمكان ولادته ممّا أفضى إلى قيام مجتمع ثنائي، فلكي يستطيع الإقامة في المدينة كان يلزم كلّ قروي أن يحصل على هيكو مؤقّت يمنح له إثر تقديم عقد عمل وشهادة سكن. ويستطيع حملة الهيكو المديني الاستفادة من خدمات اجتماعية غير متوافرة لدى سكان الأرياف. في شأن نظام الهيكو راجع خصوصًا: Jean-Philippe Béja et Pierre Trolliet, *L'Empire du Milliard*, Paris, Armand Colin, 1986.

سابق لها في تاريخ الجمهورية الشعبية: ولمّا كان لي لا ينتمي إلى أي «دان واي» (danwei)[239] (وهو أمر كان يعتبر في بداية التسعينيات حالة استثنائية بالنسبة إلى أي مواطن حضري)، وإذْ كان محرومًا من الهيكو الخاص به، فإنه جازف بنفسه معتمدًا على قلمه لكي يعيش. ولكن بحكم ماضيه، رفضت دور النشر داخل البلاد نشر نصوصه، ومع ذلك رفض أن يكتب باسم مستعار.

كيف يمكن ضمانُ البقاء في مثل هذه الظروف؟ كان شأن لي كزياو بو في ذلك شأن عدد من المفكرين في الثمانينيات الذين كانوا، على الأقل، يحتلون مناصب رسمية، فلقد انصرف إلى كتابة مقالات تتناول الحالة السياسية ونشرها في مجلات تصدر في هونغ كونغ. وأكثر ما يثير الدهشة هو أن السلطات لم تمنعه من القيام بذلك، كما شارك في نشاطات الحركة الديموقراطية إلى جانب النشطاء الذين أطلق سراحهم. إن وضعيته كمهمش متكفل بهامشيته، وحرمانه من إمكان العمل في الجامعة دفعاه نحو دائرة غير رسمية، وهكذا صار شيئًا فشيئًا واحدًا من أبرز منشطي حركة الانشقاق. كان حريصًا على خلق التناغم بين أفعاله وأقواله، فلم يتقاض فلسًا واحدًا من دولة يعمل على فضحها، وأصبح على الصعيد المادي «مثقفًا حرًّا» (ziyou zhishifenzi).

(239) دان واي (danwei) هي وحدة الإنتاج في الصين الاشتراكية، ومؤسّسة تابعة للدولة أو لمكتب في نظام التخطيط الاشتراكي. ومع ذلك، يتعلّق الأمر بما هو أكثر بكثير من مجرّد مكان للإنتاج، إنّها تمنح السّكن ومدرسة الأطفال الذين في الكفالة، وكذلك المستوصف والإسكان... إلخ. كان الدان واي إلى حد ما الخلية الأساس للمجتمع المديني حتّى نهاية الثمانينيات. راجع:
Jean-Philippe Béja et Pierre Trolliet, op. cit.

على هذا النحو، نال لي كزياو بو الامتياز، سواء بنهجه الخاص أو بأصالة أفكاره. ثم إنه في عام 1993، درّس ثلاثة أشهر في الولايات المتحدة وفي أستراليا، ولكنه رفض البقاء في الخارج، ليعود إلى الصين ويتفرغ للحركة الديموقراطية، ومعيةَ مثقفين آخرين أطلق عددًا كبيرًا من العرائض موجهة إلى السلطات ونُشرت للعموم عن طريق الصحافة الأجنبية ووسائل الإعلام في هونغ كونغ. دعا لي كزياو بو خصوصًا إلى إعادة الاعتبار لحركة 1989 الديموقراطية، واحتج على انتهاك حقوق الإنسان، وتبنى قضية دينغ زيلين (Ding Zilin) وحركة أمهات تيان آن مين (Tian'anmen) اللواتي طالبن الحكومة بأن تعترف بالمجزرة التي اقترفتها سنة 1989. وفي سنة 1996 وقّع وانغ كزي زهيه (Wang Xizhe)، وهو كبير المنشقين في الأقاليم، عريضة تطالب بإقامة تحالف جديد بين الحزب الشيوعي والغوميندانغ [الحزب الوطني]. وفيما انتقل وانغ خفية إلى الولايات المتحدة الأميركية، تم اعتقال لي وحكم عليه من دون محاكمة بإعادة التأهيل من خلال العمل. وعندما سُئل عن سبب توقيعه مثل تلك الرسالة، أجاب لي: «لم أكن في الحقيقة مقتنعًا بجدواها. والواقع أنني لست واثقًا من أن مثل هذا التعاون ممكن أو حتى مرغوب فيه. ولكني أكنّ الكثير من الاحترام لوانغ كزي زهيه الذي هو واحد من عظماء وقدامى الحركة من أجل الديموقراطية»[240].

---

(240) أحد مؤلفي الـ دازي باو (dazibao) الشهير للي ييزهيه (Li Yizhe) الموسوم بـ«حول الشّرعية والديموقراطية في ظل الاشتراكية»، ترجم إلى الفرنسية بعنوان: *Chinois, si vous saviez* ونشرته دار 10/18 في باريس سنة 1976. ساهم وانغ كزي زهيه بحيوية في حركة جدار الديموقراطية في كانتون.

وهكذا رأيت أنّه تجب عليّ مساندته»[241]. إنّ هذه الطريقة في السلوك (زو رين zuo ren) نموذجية إلى حد ما لدى لي كزياو بو، فمهما كانت النتائج، كان هذا الشخص يتصرف وفق مبادئه.

هكذا، عندما أُطلق سراح لي كزياو بو في سنة 1999، استأنف نشاطاته الانشقاقية. وبعث حملة عرائض لإرغام الحكومة على تقديم الاعتذارات لممثلي حركة 1989، وكان يندد باستمرار بانتهاكات حقوق الإنسان، كما لعب دورًا هامًّا في عملية تعبئة الأوساط الثقافية حول المسائل المتعلقة بالحريات العامة. وفي كانون الأول/ ديسمبر 2004، ساهم في انطلاقة عريضة للدفاع عن حقوق عمال المناجم، وفيها احتج الموقعون على أوضاع العمّال السيئة مطالبين بإعطائهم الحق في إنشاء نقاباتهم الحرة[242].

كان لي كزياو بو، بلا أدنى شك، من أوائل المفكرين الذي أدركوا أهمية الإنترنت، وإن حُرم من النشر داخل البلاد فإنّ نصوصه كانت تنتشر على الشبكة بواسطة البريد الإلكتروني. وإذْ كان واعيًا لملاءمة وسيلة التواصل هذه تمامًا لمقاومة نظام «ما بعد شمولي»، كما يصفه بنفسه، فإنه استعملها لربط علاقات مع غالبية المنشقين في الصين، كما في الخارج. وطالما كان الحزب يمنع إقامة منظمات مستقلة، فإن العلاقات غير المنتظمة التي تتيحها الإنترنت لعبت دورًا مهمًّا في أداء

---

(241) Entretien avec Liu Xiaobo, novembre 2003.

(242) China Labor Watch Press Release, «An Appeal to the Central Government of China on the Mine Incident», 8 décembre 2004.

المعارضة داخل الصين، فالشبكة سمحت بحشد الرأي العام المستنير المتمثل في أولئك الذين يرفضون الخضوع لإكراهات السلطة. وقّع لي في شباط/ فبراير 2004، عريضة احتجاجية على اعتقال دي داوبين، وهو مستخدم للشبكة انتقد الأمين العام للحزب جيانغ زيمين. تلك كانت المرة الأولى، منذ سنة 1989، التي نرى فيها عملًا من هذا النوع يجمع في آن واحد مثقفين منشقين مثل لي، وأساتذة وباحثين يعملون في الجامعات ومراكز أبحاث رسمية. كما وقّع 300 شخص على عريضة تطالب السلطة بإطلاق سراح داوبين وباحترام شرعيتها القانونية(243). وهكذا، فأن يكون مثقفون ذوو وجاهة قد قبلوا بأن تقترن أسماؤهم بأسماء منشقين بارزين، هو ما شكل خطوة كبيرة لإخراج حركة الانشقاق من عزلتها. وتكررت هذه الظاهرة منذ ذلك الحين، ما سمح للمنشقين بتمثيل دور الموجّه لأهل الفكر.

ومنذ البداية، كتب لي كزياو بو نصوصًا للتعريف بـ «حركة الدفاع عن الحقوق المدنية» (weiquan yundong) التي تضم محامين وصحافيين وجامعيين، وذلك لمساعدة فلاحين أو عمال من ضحايا الشطط وتجاوزات السلطة على الطعن في القرارات الجائرة أمام المحاكم، فكتب العديد من المقالات للإشادة بالمثقفين الذين بدؤوا يدركون أهمية مساعدة بسطاء الناس في الدفاع عن حقوقهم. وقد كشفت هذه الوقائع أن عددًا من أهل الفكر قادرون على مقاومة «فلسفة الخنزير».

(243) راجع: Nathalie Chiou-Wiest, «HK Protest Encourages Activists on Mainland», *South China Morning Post*, 3/2/2004.

لم يكن لي كزياو بو يتحرك إلا في وضح النهار: كان يرى أن كل ما يقوم به هو تطبيق للحقوق التي يعطيها دستور الجمهورية الشعبية للمواطنين، وغالبًا ما كان البوليس السري يتتبع خطاه، فكان يلازم منزله قبيل حلول 4 حزيران/ يونيو من كل سنة، وهي الفترة التي تعتبرها السلطات «فترة حساسة»، لكن هذا لم يمنعه من قول ما يُخالج نفسه، وأن يعيش كما يريد، وأن يلتقي بمن يشاء.

لقد شارك في منظمات، وترأس منذ تشرين الثاني/ نوفمبر 2003 نادي القلم (Pen-Club) الصيني المستقل (*duli zhongwen zuojia bihui*) الذي ضم 140 كاتبًا معارضًا في الصين وخارجها، وغالبًا ما كانت اجتماعات هذه المجموعة تتمّ على الإنترنت، ما كشف حُسْن استخدام كاتبنا الإمكانات كافة التي تقدمها الشبكة لإقامة فضاء شبكي عالمي عام. ولكنه لم يبتعد أيضًا عن تنظيم اجتماعات حقيقية، ففي تشرين الأول/ أكتوبر 2004، عقد نادي القلم اجتماعًا في ضاحية بكين لمنح جائزة للكاتبة زهانغ يي هي (Zhang Yihe)، وهي ابنة زهانغ بوجين (Zhang Bojun) الذي كان وزيرًا سابقًا في الجمهورية الشعبية، وأُدينَ في سنة 1957 بسبب كتابه **ليس الماضي كالدخان** (*Le passé n'est pas comme la fumée*). فالجائزة لابنته إدانة صريحة للحركة المعادية لليمين. وقد شارك في الاجتماع المثقفون الليبيراليون وكبار المنشقين.

وإذا كانت السلطات سمحت بهذا الاجتماع لتعطي انطباعًا بأنها تعترف ضمنيًّا بهذه الجمعية المعترف بها من اليونسكو، فإن ذلك

لم يمنعها في ما بعد من رد فعل عنيف بما يكفي. وعلى نحو ما حدث أثناء الثورة الثقافية، حينما صدرت صحيفة في شانغهاي (Shanghai) اسمها **جي فانغ ري باو** (*Jiefang ribao*) (التحرير)، وكانت قد أعطت إشارة البدء لحملة الاستنكار من خلال مقال بعنوان ينتمي إلى التقليد الماوي الخالص «انظر إلى الحقائق من خلال المظاهر: تحليل الخطاب المتعلق بـ'المثقفين الرسميين'». وقد كشف هذا المقال عن مدى قلق السلطات أن ترى مثقفين ينتمون إلى منظمات رسمية معتادين التعبير عن آرائهم في مواضيع اجتماعية ويُعتبَرون «مثقفين رسميين»، يقتربون من المنشقين، مثل لي كزياو بو. لقد كانت اللهجة واضحة: «إثارة مفهوم 'المثقف العموميّ' إنما تعني في الواقع زرع البلبلة في العلاقات بين المثقفين والحزب، وبينهم وبين الجماهير الشعبية الواسعة»(244).

وأعيد نشر هذا المقال بعد بضعة أيام، كما حدث في أزهى أيام الثورة الثقافية من قبل **يومية الشعب**(245)، مما يكشف أن الأمر يتعلق بموقف الإدارة المركزية من هذا الموضوع. وفي 13 كانون الأول/ ديسمبر من السنة نفسها، تم اعتقال كل من لي كزياو بو ويي جي (Yu Jie) ومثقف آخر حرّ لا ينتمي إلى أيّ «دان واي»، وهو عضو في الهيئة الإداريـة لنادي القلم المستقل، وزهانغ زاي ها (Zhang Zuhua)، وهو منظّم اجتماع تشرين الأول/ أكتوبر، واقتيدوا إلى مركز الشرطة. صودرت حواسيبهم، وأمضوا ليلتهم

---

(244) *Jiefang ribao*, 15 novermbre 2004.

(245) *Renmin ribao*, 15 novermbre 2004.

في أبنية الأمن العام، وكان على يي أن يوقّع على جميع المقالات التي نشرها على الشبكة، ثمّ أطلق سراحهم جميعًا بعد اثنتي عشرة ساعة، ولكن لي كزياو بو ظل تحت مراقبة مشددة طوال الأسبوعين اللاحقين، وبقي حاسوبه مصادرًا أكثر من سنة بعد هذه الأحداث.

بالطبع، يُعتبر مثل هذا الإجراء مزحة قياسًا بالطريقة التي كان يعامل بها المعارضون أيام ماو تسي تونغ، بل حتى في الثمانينيات، ومع ذلك فإن الأمر متعلق بجعل المواطنين يدركون أنّ أخذ أي «موقف عام» قد تنجرّ عنه قلاقل جدية، ومن الممكن بالفعل وغالبًا أن توجّه إليهم تهمة إفشاء أسرار الدولة، والخيانة الوطنية. وبصدد هذا كتب لي كزياو بو في رسالة مفتوحة معترضًا على إدانة الصحافي شي تاو (Shi Tao) قائلًا: «وفي نهاية المطاف، من الجائز ألّا يعرف كاتب ما حتى تلك الأسرار (أو الأكاذيب) التي لا يُسمح له بمعرفتها. أو قل لعله استبطن نوعًا من الرقابة الذاتية، وأنه لن يسمح لنفسه بالكتابة خارج ثوابت ضيقة. يؤكد بعض الكتاب اليوم في الصين أنهم يستطيعون الكتابة حول كل ما يشاؤون، وأن باستطاعتهم الكتابة حول الجنس، وحول ارتكاب المحارم، والعنف، والمثالب البشرية، ولكنهم لا يتناولون شيئًا يتعلق بمعلومات ذات فعالية «حساسة»[246]. لم يستبطن لي الرقابة أساسًا على الرغم من أنه كان يتعرض، في الأعم الأغلب، لمضايقات الشرطة،

(246) Liu Xiaobo, Chen Maiping (vice-président du Pen-Club indépendant), «Suffoquant dans la «boîte en fer» chinoise», 13 décembre 2004.

بل استمر يكتب كيفما يشاء ويلتقي بمن يطيب له، فكان باختصار «يعيش الحقيقة».

يمكن اعتبار لي من أشهر المعارضين الصينيين، وقد سار على خطاه عدد لا بأس به من المثقفين الشباب، لأنّه كان يحظى باحترام كبير في دوائر تذهب إلى ما هو أبعد من المعارضة، لذلك نرى النشطاء الجدد، والعديد من أساتذة الجامعة، والطلاب في المدن الكبرى، وهم الذين يفكرون في مستقبل سياسي مغاير للصين، نراهم جميعًا يكنّون احترامًا كبيرًا لهذا الرجل الذي تجرّأ على أن يقرن أقواله بأفعاله.

جان فيليب بيجا



القسم الثاني

اختراع المقولات الحديثة :
الفلسفة والدّين والطب

مِحَن «الفلسفة الصينية» في الصين

بدأ كلّ شيء بتساؤلات انبثقت إثر نشر تاريخ الفكر الصينيّ (*Histoire de la pensée chinoise*)، وهو الكتاب الذي شغلني طوال عشر سنوات[247]. وفيما كانت المسألة، بادئ الأمر، تتعلّق بكل بساطة بتجربتي في تدريس التقليد النصي الصيني، رأيت أن أنشر مضمونها بين الجمهور الأوروبـي الواسع، عساها تسدّ الثغرات (ويلزمنا الإقرار بأنها ثغرات هائلة) التي تنوء بها الثقافة العامة للإنسان المتأدب (honnête homme) المعاصر، متى تعلق الأمر بثقافة غير غربية. وسرعان ما توصّلت للتساؤل ما إذا لم أكن أستعرض سردية عن تقليد مخترع ينخرط في دائرة سائر «تواريخ الفكر الصينيّ (أو الفلسفة الصينية)» التي ازدان بها القرن العشرون. وهكذا، اقتضت الضرورةُ أن نعيد، من منظور نقدي، رسم علم أنساب [جنيالوجيا] «هذا التقليد في اختراع التقليد»: ما هي الطرق التي اختبرَتْ بها الصين شتى الأجوبة إزاء حداثة بدأت بتحمل تبعاتها أكثر من جعلها خيارًا لها، وهي حداثة مثلت للصين تحديًا عليها

(247) Anne Cheng, *Histoire de la pensée chinoise*, Paris, Le Seuil, 1997; rééd. mise à jour dans la collection «Points-Essais», 2002. (مترجم إلى لغات أوروبية مختلفة).

أن تتغلب عليه كائنًا ما كان الثمن وإلا لم تقدر على تأمين وجودها دون ذلك؟

وإلى هذا الوقت أيضًا، لا يزال الجمع بين الكلمة وهي «فلسفة»، ونعتها وهو «صينية»، يثير حرجًا واضحًا نوعًا ما، ولكنه موجود فعلًا، كما أن له تاريخًا أوروبيًّا قبل أن يكون صينيًّا. أما «فلاسفة» الأنوار في القرنين السابع عشر والثامن عشر، الذين استثارت شهادات الإرساليات اليسوعية حماسهم، فليس هناك أدنى شك في أن كونفوشيوس واحد منهم، بل وأن الصين نفسها أمة متفلسفة بامتياز. غير أن هذا المشهد هو بالذات ما بدأ يتغير انطلاقًا من القرن التاسع عشر. لقد ظهرت في أوروبا التي كانت في عنفوان توسعها الاستعماري، وعلى نحو متلازم، الفلسفة بوصفها اختصاصًا مهنيًّا ومؤسّسيًّا في الإطار الجامعي من جهة، وعلم الحضارة الصينية من جهة أخرى، من حيث هو علم موكول به أن يتكفل بمعرفة متخصّصة حول الصين التي أقصيت من دائرة «الفلسفة» من الآن فصاعدًا. ويمكننا التساؤل كيف استطعنا الانتقال، خلال بضعة عقود، من الشّغف المميّز عند أشخاص مثل ليبنتز أو فولتير (Voltaire) بـ «فلسفة الصين»، إلى نبذ هذه الصين نفسها من حقل الفلسفة من أولئك الذين أصبحوا في الأثناء أساتذة، أي محترفين في الفلسفة، وعلى رأسهم كانط وهيغل. وبينما كان الأمر عند فلاسفة الأنوار اعتبار الصين حليفًا، أو قُل نموذجًا حيًّا يعاضدهم في معركتهم ضد سطوة الدين، فإنّ النوع الجديد من «تواريخ الفلسفة» التي تكاثرت في ألمانيا وفرنسا في أواخر القرن التاسع عشر، كان ـ على العكس ـ

ينزع إلى اعتبار حقل الفلسفة حقلًا أوروبيًا خالصًا، نابذًا إلى «خارجٍ» «لافلسفي» كلَّ ما لا يمُتّ بصلة إلى الإرث اليوناني والمسيحي، بحجّة تعريف جديد للفلسفة بحيث توصف بكونها علمًا وليست تفكيرًا أخلاقيًا[248].

وأما الحداثة الصينية، فسعت إلى الرّد على الفكرة الهيغلية القائلة بأنه «لا وجود لفلسفة صينية» (مع أنها لا تزال راسخة في المؤسسات الفلسفية الأوروبية، ومنها الفرنسية بالخصوص). ثم انقضى قرن من الزمن، بين حرب الأفيون في ستينيات القرن التاسع عشر والثورة الثقافية في ستينيات القرن العشرين، وكان قرنًا حافلًا بأحداث بعضها صادم أكثر من بعض:

ففي العام 1895 حلّت هزيمة نكراء بوحدات الجيش الصيني الإمبراطوري أمام اليابان،

وفي العام 1898 «المائة يوم» التي جرى أثناءها أول إصلاح للمؤسسات الإمبراطورية وآل إلى فشل مريع،

وفي العام 1911 تم القضاء المبرم على سلالة المانشو الحاكمة ومعها النظام الإمبراطوري الذي عُمّر أَلْفَيْ سنة، وتلاه تأسيس الجمهورية سنة 1912،

وعام 1919 ظهرت حركة 4 أيار/ مايو المناوئة للتقليد،

---

(248) كل هذا تم تحليله جيدًا في: Lise Dyck, «La Chine hors de la philosophie»، مقال صدر في سنة 2005 في عدد خاص من مجلة *Extrême-Orient, Extrême-Occident* عدد 27، وكان مخصصًا تحديدًا للسؤال «هل هناك فلسفة صينية؟».

وفي العام 1949 قامت جمهورية الصين الشعبية بعد عقد من النزاعات المسلحة: حرب المقاومة ضد الاحتلال الياباني، والحرب الأهلية بين الوطنيين والشيوعيين.

علينا أن نحتفظ في أذهاننا، ونحن نعود إلى «قرن الثورات» هذا، الذي يمكننا أن نسمّيه قرن محاولات التحديث أيضًا، بحزمة من العوامل التي تمرّ، من بين عوامل أخرى، عبر تأثير الأفكار الغربية، وكذلك عبر الجهود المبذولة لتعبئة المصادر التقليدية، وتحوّل المثقف التقليدي إلى مثقف حديث، وإنشاء هياكل تربوية جديدة، كالجامعات بناء على النسق الغربي، من دون أن ننسى التوسّط الياباني. وهكذا نجد أنفسنا مقودين إلى التركيز على الدور المعقد الذي كانت تؤديه اليابان بالنسبة إلى الصين في تلك الحقبة كنموذج يُحتذى وطرف مخالف يجب التباين معه في آن واحد، فاليابان في نظر الصين هي تارة قوة استعمارية على غرار الغرب، وتارة حليفتها في مواجهته[249].

ابتكار الفلسفة الصينية في العصر الحديث

لقد جرى إدخال «الفلسفة» إلى الصين في حيز زمني قصير جدًّا، بداية العقد الأوّل من القرن العشرين، إثر مرحلة تمهيدية في اليابان. ولترجمة هذا المفهوم الغربي وُضع زوج الكلمات «تتسي - غاكي»

---

(249) من أجل الضبط التاريخي، راجع: Anne Cheng, «Modernité et invention de la tradition chez les intellectuels chinois du XX^{e} siècle», in: Yves Michaud (éd.), *La Chine aujourd'hui*, Paris, Éditions Odile Jacob, 2003.

(tetsu-gaku) الموازي مقطعيْن صينيَّين يعنيان «دراسة الحكمة»، وهو لفظ جرى استخدامه لأول مرة في اللّغة اليابانية سنة 1874على يد نيشي أمان (Nishi Amane) (1829 ـ 1897)، وكان شخصية هامة في عملية الإصلاح التي قادها ميه جي (Meiji)، الذي جعل من «الفلسفة» رسالة لحياته وصاغها في حدود شديدة التأثر بفلسفة أوغست كونت (Auguste Comte) الوضعية. ونعثر على هذا اللفظ منقولًا لأوّل مرة إلى اللغة الصينية (زهيه كزي zhexue) في عرض نقدي عن اليابان نشره هانغ كزين كزيان (Huang Zunxian) (1848 ـ 1905) سنة 1897، حيث ساق خلاله وصفًا عن تنظيم الجامعة الإمبراطورية بطوكيو التي تأسست سنة 1877 مقتديًا برؤية ميه جي، وهي تتكون من ثلاث كليّات كبرى: الحقوق، والفيزياء، ثم الأدب أخيرًا الذي يشمل قسم «الفلسفة». ويجدر بنا القول إنّ هذه المقولة أدخلت إلى اليابان، من جهة أولى، كأحد التخصّصات (كما هي الحال مع العلوم والتكنولوجيا) وباعتبارها معرفة اختصّ بها الغرب، يجب امتلاكها تفاديًا للوقوع تحت سيطرته، وأدخلت من جهة ثانية في شكل تخصّص للتعليم الجامعي، أي بما هي نشاط مهني جديد يندرج في إطار مؤسساتي جديد. وبعد ذلك بلغت مقولة الفلسفة الجمهور الصيني من خلال ترجمة كتب يابانية، غالبًا ما كانت هي نفسها مترجمة أو مقتبسة عن مؤلفات غربية.

وفي سنة 1903، نشر كيه يان بيه (1868 ـ 1940)، وهو الذي سيغدو رئيسًا لجامعة بكين المميّزة، **الخطوط العريضة للفلسفة** (*Les Grandes Lignes de la philosophie*)، وهي ترجمة

صينية تستعيد مذكّرات باليابانية كان قد حفظها عن محاضرات ألقاها بالإنكليزية أستاذ ألماني في جامعة طوكيو (!). تناولت هذه المحاضرات المفاهيم الأساسية، والتيارات الكبرى، والمنهجيات، وأنساق الفلسفة الأوروبية (كانط وهيغل بالدرجة الأولى). وفي سنة 1906، ترجم كيه **محاضرات حول الشيطانيات** (*Conférences sur la démonologie*) الذي سبق أن نشره، عام 1895 إينو أنريو (Inoue Enryô) (1858 ـ 1919)، وكان أوّل مجاز في قسم الفلسفة من الجامعة الإمبراطورية بطوكيو، ثم مؤسس معهد الفلسفة، كما كان هدفه، في واقع الأمر، هو تشجيع دراسة البوذية، ومحاولة التأليف بين بوذا وكونفوشيوس وسقراط وكانط. وهي محاولة أقلّ ما يدعو فيها إلى الدهشة تأليفها بين هؤلاء.

بموازاة الترجمات من اليابانية إلى الصينية، ظهرت الفلسفة في الصين بواسطة مقالات نشرت في الصحف، وبشكل خاصّ تلك المقالات التي خصّصها ليانغ كيشاو (Liang Qichao) (1873 ـ 1929) للفلسفة السابقة على سقراط، أو لفكر كانط، في جريدة **المواطن الجديد** (*Le Nouveau Citoyen*) وكان مالكَها، وأصدرها بين عامي 1902 و1907 في طوكيو ـ يوكوهاما (Tokyo-Yokohama) وهو بمنفاه في اليابان إثر فشل الحركة الإصلاحية لسنة 1898. أما المقال الذي نشر سنة 1903 بعنوان «فكر كانط أكبر فيلسوف حديث» (La pensée de Kant, le plus grand philosophe moderne)، فهو في الحقيقة خلاصة لفصل خصّ به المفكّرُ الياباني ناكيه شومين (Nakae Chômin) الفيلسوفَ

الألماني في كتاب نشره سنة 1886، والمقال هو بدوره ترجمة لفصل من كتاب **تاريخ الفلسفة** (*Histoire de la philosophie*) المنشور سنة 1875 من قبل ألفرد فوييه (Alfred Fouillée) الذي كان أستاذًا محاضرًا في مدرسة المعلمين العليا المعروفة بشارع إيلْمْ (Ulm) وأحد رموز المعهد الفلسفي الفرنسي السائرين على طريقة فكتور كوزين (Victor Cousin)، وهكذا نرى ليانغ يدور في فلك إينو، فيصف فكر كانط بـ«شبه البوذي»، مبرزًا القدرة على وضع العصا في عجلات المفهمة الغربية الملازمة للبوذية: فإذْ كان مزوّدًا تمامًا بالإبستيمولوجيا والمنطق وبمفاهيم الموضوعية والذاتية ومصادر نصية مكتوبة بلغات هندو- أوروبية، كالسنسكريتية، فإنه كان يمثل جنبًا إلى جنب مع الهندوسية، الموروثَ «الشرقي» الوحيد الذي يتمتّع باللقب الفلسفي. وهكذا، بيّن ليانغ أيضًا أنّ الصين تمتلك، بفضل البوذية، عمقًا نظريًا يسمّيه الأوروبيون من جهتهم «فلسفة». أما العلّامة الكبير وانغ غو واي (Wang Guowei) (1877 ـ 1927) المعاصر ليانغ، والقارئ هو الآخر للفلاسفة الألمان، فدعا من جهته في كتابه **إضاءات فلسفية** (*Zhexue bianhuo*) المنشور أيضًا سنة 1903، إلى «الفهم العميق للفلسفة الغربية بهدف إعادة تنظيم فلسفتنا الصينية».

ولمّا كانت اليابان لا تنظر بعين الارتياح إلى وجود مؤسّساتي للفلسفة، فإنها تآزرت مع «الفلسفة الصينية». يرى ليون فاندرميرش أنّ «تطبيق مقولة الفلسفة ذات الأصل الغربي على الموروث الصيني إنما تعود لزومًا إلى ناكاميرا ماسانو (Nakamura Masano)

(1832 ـ 1891) الذي عُيّن في سنة 1881 أستاذًا بجامعة طوكيو، وكان كرسيّه يحمل لقب «[المعارف] الصينية-اليابانية والفلسفة الصينية»[250]. وفي سنة 1903، قُسّمت شعبة الدراسات الصينية الكلاسيكية (Kangaku) في جامعة طوكيو إلى «فلسفة صينية» و«أدب صيني»، وظهرت منذ بداية العقد الأوّل من القرن العشرين سلسلة من تواريخ الفلسفة الصينية نشرت كلّها تحت عنوان **شينا تيتسي غاكي شي** (*Shina tetsugaku shi*)[251]. صدرت أولاها بفضل إيندو ريكيشي (Endo Ryukichi) (1874 ـ 1946) في طوكيو سنة 1900. وقدّمت تحقيبًا ثلاثيًّا مستوحى من تواريخ الفلسفة الغربية: «فلسفة العصور القديمة»، وهي المرحلة الأولى الممتدّة منذ بدايات [تاريخ] الصين الموغل في القديم وصولًا إلى قيام الإمبراطورية في القرن الثالث قَ.م.، ثم تليها «الفلسفة الوسيطة» بداية من حكم الـ«هان» (القرن الثالث) ووصولًا إلى الـ«تانغ» (القرن التاسع)، وأخيرًا «فلسفة الأزمنة الحديثة»، وتتوافق مع مرحلة حكم سلالات الـ«سونغ» (القرن العاشر- القرن الثالث عشر)، والـ«يان» (سلالة منغولية)، والـ«مينغ» (بدءًا من القرن الرابع عشر)،

---

(250) Léon Vandermeersch, «Une tradition réfractaire à la théologie: la tradition confucianiste», *Extrême-Orient, Extrême-Occident,* no. 6, 1985, note 1, p. 21.

(251) تجدر الملاحظة أنّ التسمية شينا (shina) بدأت منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر تحلّ محلّ شي غوكي (Chûgoku) (نسخة عن زهونغ غو Zhongguo، بلد الوسط) لتدلّ على الصين، وفي ذلك طريقة لتثبيت المركزية وإجراء تعديل على مفهوم «الشرق» (تويو tôyô) الذي باتت اليابان مركزه المضمر.

وصـولًا إلـى الفيلسوف وانـغ يانغ مينغ (Wang Yangming) (1472 ـ 1529) الذي كان لفكره تأثير كبير في اليابان. إلا أنّ إيندو ـمع بقائه ملتزمًا بالتقسيمات الكلاسيكية للدراسات الشرعية (jingxue, keigaku باليابانية)ـ لم يتردد في استخدام مقولات مستعارة من المعرفة الغربية («الميتافيزيقا»، و«علم الأخـلاق»، و«النظرية السياسية») مترجمة بواسطة اشتقاقات يابانية مستحدثة.

هذا التاريخ الأوّل للفلسفة الصينية تبعته سلسلة من التواريخ، من بينها، كتاب تاكاز تاكيه جيرو (Takase Takejirô)، الصادر سنة 1910 في طوكيو، وهو أكثرها تفصيلًا وأوسعها شهرة بدون شكّ. ذكر الكاتب في المقدمة أنّ كتابه يغطي أربعة آلاف سنة من التاريخ، تشكل مصدر «الفكر الشرقي» (تويوشيزو Tôyô shisô)، مستعيدًا ومستأنفًا بنفسه الفكرة القائلة بأن اليابان هي ما صار، من هنا فصاعدًا، في قلب «فضاء شرقي» كانت الصين هي من يحرّكه في الماضي. ويجب ألّا ينسينا تصوّرٌ كهذا كان ينبغي أن يتعزّز مع صعود النزعة العسكرية اليابانية في النصف الأوّل من القرن العشرين، أنّ المثقفين اليابانيين كانوا أوّل من اعترف بأن للصين فلسفة يمكن أن نضع تاريخًا لها. وثمّة أمر آخر يثير مزيدًا من الانتباه، وهو أنّهم ذهبوا مذهبًا آخر يتعلق بموروثهم، إذ أخذوا ينكرون عليه صفة الفلسفة. فبالنسبة إلى الكثير منهم ليست هناك «فلسفة يابانية»، اللهم إلا بدءًا من العصر الحديث. وفي سنة 1901، أكد ناكيه شومين (سبق ذكره بمناسبة عرضه الفلسفة الكانطية وترجمته **العقد الاجتماعي** *Contrat social*) لروسو Rousseau) تأكيدًا لا لبس فيه، «أن اليابان لم تعرف

الفلسفة مطلقًا منذ العصور القديمة حتى أيامنا هذه». وقبل وفاته بقليل أبدى قلقه فكتب ما يشبه «وصية روحية» عنوانها **سنة ونصف** (*Ichinen yuhan*)، وكان القلق من أن «ليس لليابان فلسفة» ومن «افتقارها إلى التفكّر في مستقبلها».

هي شي وكتابه «موجز تاريخ الفلسفة الصينية» 1918

كان علينا أن ننتظر حتى سنة 1916 لنرى **تاريخ الفلسفة الصينية** (*Zhongguo zhexue shi*)، أول كتاب يصدر في شانغهاي- الصين باللّغة الصينية من تأليف كزي وي ليانغ (Xie Wuliang). ولكن سرعان ما كسفه صدورُ المجلّد الأوّل من **موجز تاريخ الفلسفة الصينية** (*Zhongguo zhexueshi da gang*) لمؤلّفه هي شي، وقد صدر أيضًا بشانغهاي سنة 1918. وكان هي شي (1891 ـ 1962) صورة رائدة للحداثة الصينية: فهو مشارك في تأسيس الحزب الشيوعي الصيني جنبًا إلى جنب مع كلّ من كيه يان بيه الذي سبق ذكره، وشين دي كزي (Chen Duxiu) (1880 ـ 1942). كان هي شي يجسّد الصورة الجديدة للمثقف على النمط الغربي، بعيدًا عن صورة المثقف التقليدي، ليصبح زعيمًا لحركة 4 أيار/ مايو 1919 وتيار الثقافة الجديدة[252]. ولد في آن هوي، حيث تلقى تعليمًا تقليديًا قبل سنة 1905، تاريخ إلغاء الامتحانات الماندرينية، ثمّ تابع هي

(252) بخصوص هي شي، انظر في مونوغرافيا غريدر: Jerome B. Grieder, *Hu Shih and the Chinese Renaissance: Liberalism in the Chinese Révolution, 1917 - 1937,* Cambridge, Harvard University Press, 1970.

دراسته في مدارس غربية الطابع في شانغهاي، حيث استلهم «رؤية جديدة للعالم» من خلال كتابات ليانغ كيشاو التحريرية. سنة 1911، وفيما كان نظام المانشو الإمبراطوريّ يتهاوى نهائيًا، مفسحًا المجال لقيام أوّل جمهورية في التاريخ الصيني، حصل على منحة دراسية وذهب إلى كورنيل (Cornell)، ثم إلى كولومبيا، حيث أنهى في العام 1917 أطروحة دكتوراه أشرف عليها الفيلسوف البراغماتي الأميركي جون ديوي، الذي كان عليه ـشأنه في ذلك شأن برتراند رسل (Bertrand Russell)ـ الذهاب إلى الصين فور انتهاء الحرب العالمية الأولى ومتابعة حركة 4 أيار/ مايو، قبل أن يعود إلى كولومبيا ليشرف ـكما سنرى في ما بعدـ على دكتوراه طالب صيني مميّز هو فنغ يولان. اجتهد ديوي كثيرًا لتحويل النظرة الصينية إلى الفلسفة على أنها «علم» غربيّ إلى مقولة كلية أوسع وأشمل، وعلى نحو مخصوص. وبعد التأثير الذي مارسته الفلسفة الألمانية ـمن خلال التوسط اليابانيـ على أوائل «ناقلي» الفلسفة، من أمثال ليانغ كيشاو أو وانغ غو واي، أدى احتكاك هذين الطالبيْن (وهما من بين الطلاب الصينيين الممنوحين الأكثر وعدًا وعطاء خلال سنوات 1920 ـ 1930) بالبراغماتية الأميركية دورًا تأسيسيًا في تكون تيّار هام في الحداثة الفكرية الصينية التي تشهد اليوم انبعاثًا باهرًا[253].

يبدو هي شي في مقدمة أطروحته (المكتوبة بالإنكليزية) **تطور المنهج المنطقي في الصين القديمة** (*The Development of the*

(253) راجع مقال جويل تورافال في هذا الكتاب.

(*Logical Method in Ancient China*)[254]، واعيًا تمامًا أنه سيقوم بمهمة ثورية وغير مسبوقة، قوامها إدارة الظهر تمامًا لألفي سنة من الشّروح المسطّرة بالتعاليم القديمة، والإقدام على كتابة أول تاريخ للفلسفة الصينية وفق «منهج منطقي» مستوحى من منطق ديوي التجريبي، ويتعلّق الأمر عنده أولًا بإعادة وضع الكونفوشيوسية في موقعها التاريخي الصّحيح، مذكرًا بأنها لم تكن في العصور القديمة سوى تيار فكري بين تيارات أخرى معرّضة جميعها، شأنه هو بل حتّى أكثر منه، لأن تكون حاملة «مناهجَ منطقية» بالمعنى العلمي. وعندما يعيد هي الاعتبار إلى المدارس الفكرية المنافِسة لمدرسة كونفوشيوس، لا يرى إمكانًا لتاريخ الفلسفة الصينية فحسبُ وإنما أيضًا تاريخ مستقبلها في عملية التوزيع العالمية الجديدة أيضًا. وهكذا، على نقيض «الحركة الرجعية التي تسعى إلى تكريس الكونفوشيوسية دستوريًا، سواء كديانة قومية أو كنظام وطني للتربية الأخلاقية»[255]، يأخذ هي على عاتقه مهمة الإجابة على السؤال التالي: «كيف يمكننا أن نستوعب الحضارة الحديثة على أحسن وجه، بطريقة تجعلها متلائمة ومتلاقية ومتواصلة مع حضارتنا؟». إن ما نسمعه في هذا القول هو صدى لطروحات ديوي، الذي كان

---

(254) أطروحة نوقشت في سنة 1917 ونشرت بالإنكليزية في سنة 1922، أعيد طبعها: New York, Paragon Press, 1963.

(255) يبدو أنّ هي شي يقصد هنا الإصلاح الذي حدث في نهاية القرن التاسع عشر بقيادة كل من كانغ يو واي (1858 ـ 1927) وشين هان زهانغ (1881 ـ 1933) والذي تحدث عنه نيقولا زيفيري في هذا الكتاب.

يرى أن الصين -على عكس اليابان الساعية إلى فرض عملية تغريب مغالية على قيمها التقليدية- عملت على «تطوير حضارتها وليس استعارتها: فقضيتها هي قضية تحول وإعادة قولبة نابعين من داخلها هي بالذات»[256].

وإثر عودته إلى الصين سنة 1917، عُيّن هي بجامعة بكين في شعبة حديثة العهد هي شعبة الفلسفة (الصينية والغربية). وكان كيه يان بيه، أوّل رئيس للجامعة، قد وضع مقدمة للقسم الافتتاحيّ الذي يبدأ به الكتاب النفيس **موجز تاريخ الفلسفة الصّينية**، وهو الكتاب الذي حرّره هي في عامٍ واحد وخصّصه للمفكّرين الصّينيين في العصور القديمة[257]. ونصَّ كيه في بداية مقدمته على أن هي قادر على إجراء فتح منهجي نافذ ضمن مشروع ذي طابع جديد راديكالي، لأن تكوينه المعرفي، مثله مثل علماء نادرين في عصره، قد نهل من تقليد متبحر في العلم، ما جعله جديرًا بأن يتناول النصوص القديمة بطريقة نقدية، ونهل في الوقت ذاته من مدرسة الفلسفة الغربية الجديدة للاستفادة من مقاربتها المنهجية النسقية، وهي المقاربة الغائبة عن المصادر القديمة التي غالبًا ما تأتي شذرات بلا تماسك يحكمها[258].

---

(256) John Dewey, «Transforming the Mind of China» (1919).
ذكره جويل تورافال في هذا الكتاب.

(257) هناك جزآن يتناولان الفلسفة الوسيطة والفلسفة الحديثة كان من المتوقع نشرهما في الأساس ولكن ذلك لم يحصل.

(258) ومع ذلك تجدر الإشارة إلى أنّ المسيرة الثورية لهي شي كانت أبعد ما تكون من أن تنال إجماع معاصريه، فلم يتردد جين يه لين (Jin Yuelin) =

بدأ هي في فصله التمهيدي بإعطاء تعريف واسع جدًّا للفلسفة: هي «علم يدرس جميع المشاكل الحاسمة للوجود الإنساني، انطلاقًا من معطيات أساسية وبحثًا عن تقديم حلول أساسية». وتنقسم الفلسفة إلى ستة ميادين كبيرة، وهي: الكوسمولوجيا، والمنطق، والإبستيمولوجيا وعلم الأخلاق [الإثيقا]، وفلسفة التربية، والفلسفة السياسية، وفلسفة الدين. وباعتبارها معرفة، فإنّ لها تاريخها الذي يجب أن يتقصّى أمورًا ثلاثة، وهي: اكتشاف الخيط الرابط بين تطوّر الأفكار، والبحث عن أسباب ذلك، وتقديم تقويم نقدي وموضوعي لها. والواقع، أن ما شغل هي قبل كلّ شيء هو ما يشغل مؤرخ الأفكار، وهو ما ميّزه عن فنغ يولان الذي سيَخْلُفه وينحو منحى فلسفيًّا حازمًا. إثر ذلك، يستعرض هي تاريخ الفلسفة العالمية، جاعلًا مصائر الفلسفة الصينية تتقاطع مع مصائر مثيلتيها الأوروبية والهندية، ناحيًا في ذلك منحى ترسيميًّا فيه ما فيه من التبسيطية بسبب نزوعه الشديد إلى الكونية:

> يمكن أن نقسم الفلسفة العالمية في خطوطها الكبرى إلى قسمين، شرقية وغربية. ويتألف القسم الشرقي من الهند والصين، والقسم

= (1895 ـ 1984)، في تقرير له نشره سنة 1919، حيث يعرض نقده له، في أن يقول إن موجزه يبدو وكأنه «كتاب أميركي متخصص في الفكر الصيني». راجع أيضًا ردّة فعل العلامة الكبير في سينيان (1896 ـ 1950) الذي كتب في رسالة وجهها إلى المؤرخ غي جي غانغ سنة 1928: «لا أوافق على الطريقة التي عالج بها هي شي إنتاجات لاوزي، وكونفوشيوس، وموزي، والآخرين وكأنها تاريخ للفلسفة، لأنه لم يكن للصين في الأصل ما يسمى فلسفة. نشكر الله الذي منح شعبنا عادات سوية إلى هذا الحد!

الغربي من اليونان ومنطقة يهودا. وفي الأصل، يمكننا أن نعتبر أن هذه التقاليد الأربعة قد تطور أحدها بمعزل عن الآخر، ولكن، بعد حكم الـ «هان» (206 ق.م. ـ 221 م.)، اندمج التقليد اليهودي مع التقليد اليوناني بحيث تشكلت الفلسفة الأوروبية الوسيطة، وذلك في الوقت الذي جاء التقليد الهندي ليندمج مع التقليد الصيني لتكوّن الفلسفة الصينية الوسيطة. أما في العصر الحديث فتقلّص التأثير الهندي حينما عرفت الكونفوشيوسية نهوضًا جديدًا أتى بميلاد الفلسفة الصينية في الأزمنة الحديثة التي تطورت منذ الـ «سونغ» والـ «يان» والـ «مينغ» والـ «كينغ» وصولًا إلى الآن. أما الفكر الأوروبي فانفصل شيئًا فشيئًا عن اليهودية لينتج الفلسفة الأوروبية الحديثة. لذلك ومنذئذ، دخل هذان الفرعان من الفلسفة في علاقة احتكاك وصار كل واحد منهما يؤثر في الآخر. ومن يدري إن كان هذا الأمر يفضي، بعد خمسين سنة أو مائة سنة، إلى ظهور فلسفة عالمية؟

فنغ يولان وكتابه «تاريخ الفلسفة الصينية» (1931 ـ 1934)

بعد مرور ست سنوات على عمل هي شي، أعدّ فنغ يولان (1895 ـ 1990) في سنة 1923 أطروحة بعنوان **دراسة مقارنة في مُثُل الحياة** (*A Comparative Study of Life Ideals*)[259] أشرف عليها ديوي في كولومبيا، وتنطلق من افتراض مسبق قوامه أن «لنا

(259) منشور سنة 1924 ثم أعيد نشره، انظر: *Selected Writings of Fung Yu-lan,* Pékin, Foreign Languages Press, 1991, p. 1 - 189.

نظمًا فلسفية مختلفة، ومعايير أخلاقية مختلفة، ولنا بالتالي أنماط تاريخ مختلفة»، وذلك في حين كان هي شي يفسر التفاوت العلمي بين الصين والغرب بتخلف الصين عن الطريق الأوحد للحداثة في مفهومها الغربي حصرًا ولا شيء سواه. غير أن الأثر الأكبر (magnum opus) لفنغ يولان يبقى بدون شك كتابه الضخم **تاريخ الفلسفة الصينية** (*Zhongguo zhexue shi*)[260] الذي صدر في شانغهاي بين 1931 و1934 في مجلدين، ويغطّي على التوالي مرحلة «أساتذة» العصور القديمة (من كونفوشيوس في القرن السادس ق.م. إلى بداية العهد الإمبراطوري)، ومرحلة «الدراسات الشرعية» منذ الـ «هان» (القرن الثاني ق.م.) وصولًا إلى نهاية عهد الـ «كينغ» (بداية القرن العشرين). أما بالنسبة إلى مجلد ثالث عن «الفلسفة الحديثة» كان منتظَرًا، فإنّ فنغ يبرّر غيابه بهذه العبارات الواردة في مقدمة المجلد الثاني:

> «بقيت الصين في العصر الوسيط حتى مرحلة قريبة جدًّا منّا، وأيًّا كانت زاوية النظر. وإذا كانت الصين لا تبلغ مستوى الغرب في العديد من المجالات فهذا يرجع، بدون شك، إلى غياب عصر حديث

---

(260) بات مشهورًا في الغرب بفعل الترجمة الإنكليزية التي قام بها ديرك بودي: (Derk Bodde, 2 vols., 1952, Princeton University Press) عرف هذا الكتاب في **تاريخ الفلسفة الصينية** عدة طبعات مختلفة خلال القرن العشرين تماشيًا مع التقلبات الوجودية والسياسية لمؤلفه... انظر: Michel Masson, *Philosophy and Tradition: The: Interpretation of China's Philosophical Past: Fung Yu-lan 1939 - 1949*, Taipei-Paris-Hong-Kong, Institut Ricci, 1985.

في التاريخ الصيني لا تشكل الفلسفة فيه سوى حالة خاصة. وما يحدث الآن من اختلافات بين ثقافات شرقية وغربية لا يمثل غالبًا سوى اختلافات بين ثقافات وسيطة وثقافات حديثة».

يميّز فنغ نفسه عن سابقيه منذ الجمل الأولى في مقدّمته للمجلّد الأوّل التي تعود إلى سنة 1919، فيقول: «لست مؤرخًا، ولذلك فإن تاريخ الفلسفة هذا [الذي أقدمه] نراه يشدّد على تبيين الجانب الفلسفي». إنّ في هذا القول تلميحًا لا شك فيه إلى هي شي، الذي يبدو أنه تلقى، في الواقع، تكوينًا فلسفيًّا غربيًّا أقلّ متانة وتعمقًا ممّا هو عند خلفه المباشر. وإذْ يضرب فنغ بعرض الحائط تعدّد التعريفات التي ظهرت عبر العصور، فإنه ينطلق من مبدأ أن «الفلسفة» كلمة غربية الأصل، فيرى أنها ليست منهجًا كما رآها هي، «فما من فلسفة إلا وتستجيب إلى مقتضيات العلم، وتكون خطابًا نسقيًّا يعمل وفق قواعد المنطق»، بل هي مضمون أولًا وقبل كل شيء. وهكذا يميز فنغ بين نظرية العالَم (أنطولوجيا، كوسمولوجيا)، ونظرية الحياة (علم النفس، علم الأخلاق، فلسفة سياسية واجتماعية)، ونظرية المعرفة (إبستيمولوجيا، منطق)[261]. ولكن فنغ يُسقط، على عكس هي، فلسفة الدين من نظرية السياسة ومن التربية، وهذا ما يدلّ من دون شك على أن تأثير براغماتية ديوي عليه أقل من تأثير «الواقعيين

---

(261) من الملاحظ أنّ هذا التقسيم الثلاثي يتكرّر في تواريخ الفلسفة الصينية التي ظهرت في الصين القارية. وبدءًا من الخمسينيات التي شهدت فرض مبادئ الفلسفة الماركسية، تحولت هذه الثلاثية إلى ثلاثية معرفية: أنطولوجيا، وإبستيمولوجيا، وجدلية.

الجدد» في كولومبيا وهارفارد، من أمثال بيري (Perry)، أو مونتاغ (Montague)، أو بيتكين (Pitkin).

أما بالنظر إلى المضمون، فيمكن بكلّ بساطة، مماثلة ما يسميه الغرب «فلسفة» بما لقّبته الصين في القرنين الثالث والرابع بـ «دراسة ما لا يقبل السبر» (xuanxue)، أو في عهد الـ «سونغ» وعهد الـ «مينغ» بـ «دراسة الطريق» (daoxue)، أو في عهد الـ «كينغ» بـ «دراسة المبدأ الأخلاقي» (yili zhi xue).

> «إن دراسة «طريق السماء» [في الصين] تتطابق تقريبًا والكوسمولوجيا في الفلسفة الغربية، وتوافق دراسةُ الطبيعة البشرية فلسفةَ الحياة. أما دراسة المنهجية الموجودة في الفلسفة الغربية فشكلت مادة للنقاش منذ عصر الـ «سونغ». ويمكننا، من وجهة نظر معينة، اعتبار أن لما نتج عنها من «دراسة للمبادئ» منهجيته الخاصة التي أطلق عليها اسم «المنهج لممارسة الدراسة». غير أنه لا يُقصد بالمنهج هنا طلبُ المعرفة، وإنما تربية الذات بالأخلاق، وليس البحث عن الحقيقة وإنما طلب الخير»(262).

باستطاعنا إذًا أن نتصور «تاريخًا للمبدأ الأخلاقي» في الصين، وكذلك ـولم لا؟ـ في الغرب أيضًا. ومع ذلك، يذهب فنغ منذ البداية إلى تقبّل المفهوم الغربي للفلسفة، الذي تبرّره هيمنته في الفترة التي كتب فيها فنغ، فحافظ على طابعه الكوني، بما هو نموذج صالح

---

(262) انظر: Introduction, Vol. 1, *Histoire de la Philosophie Chinoise*, reprod. Edition de la Sanlian de Hong Kong 1992, p. 9.

للتطبيق في كل زمان ومكان[263]. من منظور كهذا المنظور، فإن من يريد أن يكتب تاريخًا للفلسفة الصينية سيكون معنيًا بأن «ينتقي من بين مختلف المشارب الفكرية التي ظهرت في التاريخ الصيني، ما تمكن تسميته «فلسفة» بالمعنى الغربي لهذه الكلمة وأن يستعرضها». ويتابع فنغ باختصار: أي فلسفة معينة هي كلّ له وحدته العضوية وتشكّل نسقًا، فإنّ الأنساق حاضرة في الفلسفة الصّينية حضورًا مشهودًا، كما هو الشأن عند سقراط وأفلاطون، ولكن لم تحصل شكلنتها بما هي كذلك. ويرُدّ فنغ على أولئك الذين ينتقدون الفلسفة الصينية بسبب انعدام النسقية فيها، فيميّز بين ضربين من الأنساق:

«... ضرب من الأنساق يكون صوريًا وضرب يكون واقعيًا، ولا يوجد بالضرورة رابط بينهما. فقد تفتقد فلسفة المفكرين الصينيين إلى نسق صوري، ولكن القول بأنها تفتقد إلى نسق واقعي يعني القول بعدم وجودها، وبأن الصين ليست لديها فلسفة [...] ولكي تُسمى الفلسفة فلسفةً يجب أن تتحلى بنسقية واقعية. وعندما نتحدث عن الطبيعة النسقية للفلسفة، فالأمر يتعلق بهذه النسقية الواقعية. وبالتالي، فإن الفلسفة الصينية، إذا كانت من وجهة النظر الصورية أقلّ نسقية من الفلسفة الغربية، فإنها تتقدم عليها من وجهة النظر الواقعية. وهكذا، فأن نؤلّف تاريخًا لفلسفة

---

(263) في عرضه النقدي الذي كتبه سنة 1919 والذي سبقت الإشارة إليه (هامش 12)، يذكر جين يه لين المتخصص في المنطق أنّ «تاريخًا للفلسفة الصينية» لا يمكن فهمه إلا على الهيئة التي اتخذها وظهر بها تاريخ الفلسفة في الصين، تمامًا مثلما أن تاريخ الفيزياء الإنكليزي هو في الواقع تاريخ الفيزياء كما مورست في إنكلترا.

ليس لها نظام صوري هو أن نبحث عن النظام الواقعي الذي تقوم عليه»(264).

على إثر الأعمال التأسيسية التي قام بها هي شي وفنغ يولان، صرنا نشهد إنتاجًا متدفقًا بلا انقطاع لتواريخ الفلسفة الصينية التي باتت تشكل منذ ذلك الحين جنسًا خاصًا [من التأليف]، ثم صارت بعد سنة 1949 تتمايز وفق الانتماءات الإيديولوجية لمؤلّفيها. ومع ذلك، سواء أكان ذلك داخل الجمهورية الشعبية أم في الخارج، فإنّنا نلاحظ عودة قوية للفلسفة الألمانية، التي سبق ولاحظنا غلبتها في بدايات الفلسفة في الصين، والتي عرفت بعض الكسوف بفعل التأثير الأنغلوساكسوني بين 1920 و1930. وإذا اكتفى المرء ببعض

---

(264) «Introduction», vol. 1, *Histoire de la philosophie chinoise*, op. cit., p. 13 - 14.

الوجهة الدفاعية التي نستشفها من هذه التمييزات تمكن مقارنتها مع التأملات المعاصرة لموريس ميرلو بونتي (Maurice Merleau-Ponty)، الذي كان واحدًا من قلائل ممثلي الفلسفة الغربية الذين التفتوا إلى الفلسفة الصينية. انظر: «L'Orient et la philosophie» Texte inclus dans les *Philosophes célèbres*, volume collectif publié sous sa direction en 1956 (réédité par le Livre de poche en 2006).

يرجع ميرلو بونتي إلى موجز تاريخ الفلسفة الصينية الذي حرره فنغ نفسه بالإنكليزية في 1948 متوجهًا به إلى الجمهور الغربي وقد تُرجم إلى الفرنسية تحت عنوان: *Précis d'histoire de la philosophie chinoise.*

انظر: Anne Cheng, «Comment peut-on être un philosophe chinois?», in: Cassien Billier (éd.), *La Philosophie est-elle occidentale?* (à paraître dans la collection «Nouveau Collège de Philosophie» chez Grasset.

الأمثلة فقط، أحسّ بثقل الفلسفة الماركسية في مصنَّف **التاريخ العـام للفكر الصيني** (*l'Histoire générale de la pensée chinoise*) الذي أشرف عليه هو وي ليو، تلاه **تاريخ الفلسفة الصينية** (*l'Histoire de la philosophie chinoise*) بإشراف رين جي يي (Ren Jiyu)، الذي نشر على التوالي سنتي 1959 و1979 من قبل «منشورات الشعب» في بكين. يُطبِّق هذان الكتابان اللذان يحظيان بامتياز إيديولوجي ظل مقصورًا عليهما طوال العقود 1950 ـ 1980، تحقيبًا آليًّا وغير نقدي يفصل بين «المجتمع العبودي» و«المجتمع الإقطاعي»، ويقيمان تمييزًا بين فلسفات «مثالية» وفلسفات «مادية»، ويضعان كذلك «مخططات في أدراج المكاتب» مرتبة وفق المقولات الغربية: كوسمولوجيا، إبستيمولوجيا، علم أخلاق... إلخ. وتجدر الملاحظة أن فنغ يولان أعاد هو أيضًا نشر طبعة منقحة متمركسة لكتابه **تاريخ الفلسفة الصينية** في منشورات الشعب نفسها، وذلك في الفترة 1982 ـ 1992 [265].

في هذه الأثناء، صدر في ثلاثة أجـزاء كتاب **التاريخ الجديد للفلسفة الصينية** (*Nouvelle Histoire de la philosophie chinoise*) في تايبيه سنة 1982، من تأليف لاو زيه كوانغ (Lao Sze-kwang) (لاو سي غنغ Lao Siguang)، والذي تكوّن تكوينًا فلسفيًّا كانطيًّا، فبدا شديد النقد إزاء هي وفنغ، وادعـى تجديد

(265) انظر: Nicolas Standaert, «The Discovery of the Center through the Periphery: A Preliminary Study of Feng Youlan's History of Chinese Philosophy (New Version)», *Philosophy Eastand West,* vol. 45, no. 4 (octobre 1995), p. 569 - 589.

الجنس الفلسفي، آخذًا بالحسبان آخر ما شهدته الفلسفة الغربية من تقدّم. وبشكل أوسع، ادّعى عددٌ من المثقفين ممن أشهروا عداءهم للماركسية في تايوان وفي هونغ كونغ، تجديد الكونفوشيوسية الذي سبق أن مثله في بداية القرن العشرين كزيونغ شيلي (Xiong Shili) (1885 ـ 1968) أو ليانغ شي مينغ (1893 ـ 1988). وفي الصف الأول من هـؤلاء «الكونفوشيوسيّين الجدد المعاصرين» هنالك جامعيون مشهورون، مثل كـزي فيغان (Xu Fuguan) (1903 ـ 1982)، وتانغ جين يي (1909 ـ 1978)، ومو زونغسان (1909 ـ 1995)[266]، وكانوا جميعهم قد عينوا للتوّ بالجامعة. وأما آخرهم، أيْ مو زونغسان، فتربى في المدرسة المنطقية لرسل وفيتغنشتاين (Wittgenstein)، ووايتهيد، وأقام فلسفته على فلسفة كانط جوهريًّا، التي اجتهد اجتهادًا بطوليًّا في ترجمة كتبها الثلاثة في النقد إلى الصينية (ولكن انطلاقًا من الإنكليزية). وإذ اكتسب القوة من دراسته النسق الكانطي ومن مشروعه في بناء «ميتافيزيقا أخلاق» كونفوشيوسية (تميّزًا عن «ميتافيزيقا الأخلاق» الكانطية)، فإنه تصرف كما يشاء ليعيد ترتيب التّيارات الفكرية الكبرى للصين

---

(266) ترجمت سلسلة من محاضرات مو زونغسان إلى الفرنسية بعنوان **خصوصيات الفلسفة الصينية** (*Spécificités de la philosophie chinoise*), Paris, éditions du Cerf, 2003.

وقدم لها جويل تورافال تقديمًا منيرًا. بخصوص «الكونفوشيوسية الجديدة المعاصرة»، راجع: Umberto Bresciani, *Reinventing Confucianism: The New Confucian Movement,* Taipei, Taipei Ricci Institute for Chinese Studies, 2001.

الإمبراطورية، مثيرًا بقوة عند اللزوم اضطرابًا في التوزيع التقليدي لهذه التيارات.

مسألة «تاريخ الفلسفة الصينية» في صين اليوم

الآن وقد أسدل الستار على المرحلة الماوية، ولم يعد هناك من مبرر لقيام حرب المواقع الإيديولوجية، أخذت تظهر من جديد منذ حوالى عشرين سنة حوارات تدور حول العلاقات بين الحداثة الغربية والموروث الصيني، ولكن وفق معطى جديد جذريًّا، ففي هذه الصين الطامحة إلى تأكيد سيادتها وهويتها، فإن طلب الاعتراف الذي ميز أولى محاولات التحديث منذ بداية القرن العشرين، أخلى الساحة للمزيد من الثقة، بل حتى لموقفٍ تحرر من عقدته إزاء الغرب، لدى مثقفين باتوا يرفضون أن تكون أجوبتهم محكومة بمحض ردة الفعل، ومالوا بعنف قد يزيد أو ينقص إلى المطالبة بحداثة الموروث هو بالذات، وقد بلغوا في ذلك حدّ انتقاد الحداثة الغربية أحيانًا. وهنا أيضًا، يشكل انبثاق المناقشات، حاليًّا ومجددًا، حول مقولة «الفلسفة»، علامةً بالغة الدلالة على تغيّر الموقف. وقد بدا لنا مفيدًا في هذا الصّدد أن نستكشف ذلك الجيل المولود في خمسينيات القرن العشرين، أي بُعيْد إقامة الجمهورية الشعبية، فهو لكونه كذلك كان الجيل الذي عاش، في لحظة تكوينه الفكري، الفترة الصادمة للماوية وللثورة الثقافية، ثم عاش فترة الانفتاح منذ الثمانينيات، التي شهدت دعوة العديد من الجامعيين المرموقين إلى الخارج، ومنه الولايات المتحدة في المقام الأول. وسوف

نتفحّص حالات ثلاثة من هؤلاء الجامعيين مِمَّن اهتموا تخصيصًا بمسألة تاريخ الفلسفة الصينية انطلاقًا من وجهات نظر متباينة إلى حدّ ما.

أولهم شين ليه (Chen Lai) المولود في سنة 1952، وهو حاليًّا أستاذ في قسم الفلسفة بجامعة بكين. في سنة 2000، نشر مقالًا في **المجلة الفلسفية** (*Revue philosophique*) الصادرة بتايوان[267]، قام فيه بجرد يحدد الآثار الناتجة عن إدخال «الفلسفة» إلى الصين منذ قرن ويعدّدها، والتي آلت إلى الإقرار بأن رسوخها في نسيج المؤسسات الأكاديمية الصينية بات منذ الآن غير قابل للقلب والتراجع، وإنها لسيرورة أرغمت المثقفين على إعادة التفكير في موروثهم كله، بغثّه وسمينه، ولكن من دون إعمال للتفكير النظري والمنهجي المعمق. إثر ذلك، رسم شين لوحة عن الحالة الراهنة، وكان ذلك في منعطف القرن الواحد والعشرين عندما كانت الصين الشّعبية قد خرجت من مرحلتها الماركسية الجليدية، داعيًا بإلحاح إلى ضرورة القيام بـ «توزيع جديد للعمل» بين «تاريخ الفلسفة» و«تاريخ الأفكار»، وهو ما تتطلبه تحوّلات المؤسسات الجامعية، حيث يُمارَس هذان التخصّصان منذ الثمانينيات في اليابان كما في الولايات المتحدة. وبحكم أنّ تاريخ الفلسفة الصينية يدرس في أقسام الدراسات الشرقية

(267) انظر: ترجمة ميشال ماسون (Michel Masson) الإنكليزية بعنوان: «Studying Chinese Philosophy: Turn-of-the-Century's Challenges», *Revue internationale de philosophie,* no. 2, 2005, p. 181 - 198.

عدد خاص بالفلسفة الصينية الحديثة (La Philosophie chinoise moderne).

أو التاريخ، وليس في قسم الفلسفة، فإنه اقترب من العلوم الاجتماعية والدراسات الثقافية (cultural studies) بحيث غدا التاريخ الفكري المرتبط بسياقه الاجتماعي، من دون أن يستطيع الصمود إزاء اعتباره تاريخًا للفكر الفلسفي.

لقد دعا شين إلى توضيح المهمات (بحسب ترتيب تصاعدي للتخصص) بين «تاريخ الثقافة»، و«تاريخ التبحّر المعرفي الكلاسيكي»، «والتاريخ الفكري» و«تاريخ الفلسفة». هو يقينًا يعترف بلزوم النهوض بدراسة الجوانب العديدة للثقافة الصينية، كالأديان، والعلوم، وعلم الأعداد، والعادات الشعبية... إلخ، ولكنّه يسارع ليضيف قائلًا:

ليس لهذا الأمر أن يحدث بواسطة التوسع في تعريف «الفلسفة الصينية» توسعًا يبلغ درجة التضحية بها كتخصّص معرفيّ. إن بإمكاننا القيام ببحث جيّد في الفلسفة الصينية في الوقت ذاته الذي ندرس المظاهر الأخرى للثقافة الصينية، من دون أن نتخلى عن مفهوم «الفلسفة الصينية». ومؤكّد أنّ على الأبحاث التي تتناول الفكر الفلسفي أن تأخذ بالاعتبار العلاقات بين الفكر والمجتمع، ولكن ليس عليها أن تجعل من هذه المسألة مهمتها الأساسية. وبموجب تقسيم جيد للمهمات، يمكن إيكال هذه المهمة إلى أقسام متخصصة أخرى، أو أن تشكل موضوعًا لأبحاث أخرى ذات صلة. وأما أنّ هناك حاجة عاجلة لتنمية الدراسات حول مظاهر الثقافة الصينية المتعددة فهذا لا يلزم عنه الكفّ

عن دراسة الفلسفة الصينية من خلال مفاهيمها وإشكالياتها، وأفكارها وأنساقها[268].

وأما جيه زهاو غانغ (Ge Zhaoguang) المولود سنة 1950 والأستاذ في جامعة كينغ ها (Qinghua) ببكين، فتعمّد، مقابل شين ليه، أن يختار كتابة «تاريخ الفكر الصيني (وليس الفلسفة)»[269]. ولاحظ في مقدمة الجزء الأول أن ذلك الجنس من «تواريخ الفلسفة الصينية» كان قد لقي نجاحًا أكبر بكثير من تواريخ الأفكار أو تواريخ الفكر، مفسرًا ذلك بأسباب رئيسية ثلاثة هي: أن الصيغة النمطية لـ «تواريخ الفلسفة» التي سبق للغرب أن أرساها تمنح الصين وضعًا مريحًا وهي في ذروة طورها الانتقالي، ثم ما يمثله لفظ «فلسفة» الغربي في نظر المثقفين الصينيين من مكانة ومن تحدّ في النصف الأول من القرن العشرين، وأخيرًا ضرورة تلبية الحاجات التربوية لأقسام الفلسفة التي أنشئت في الإطار الجديد للجامعات. وهكذا،

---

(268) يذكر شين ديفد هول وروجر إيمز كمثال عن الحالة الأميركية، وهما كاتبان مشتركان للعديد من المؤلفات التي تدعي لنفسها إجراء مقاربة «فلسفية» للموروث الثقافي الصيني. راجع على سبيل المثال: *Thinking Through Confucius*, New York, 1987.

ترجم إلى الصينية في 1996.

(269) *Zhongguo sixiang shi: Zhongguo de zhishi, sixiangyu xinyangshijie,* Shanghai, Presses Universitaires de Fudan, en 2 vol.: vol. 1 «avant le VII^e^ siècle» (1998), vol. 2 «du VII^e^ au XIX^e^ siècle» (2000).

(تاريخ الفكر الصيني: عالم المعرفة والفكر والمعتقدات في الصين).

طفق عدد من المثقفين الصينيين يستخدم مفاهيم ومصطلحات غربية ومنطقًا غربيًا لعرض تطور الأفكار في الصين، بينما بذل آخرون جهدًا لتعيين ما في الصين من عناصر قابلة للمقارنة مع الفلسفة الغربية لكي يثبتوا أنّ الصين بحوزتها هي أيضًا هذا الضرب من الخطاب، أما آخرون فأنتجوا أدوات لتعليم الفلسفة في المستوى الجامعي.

وبعد جرد مختصر «لتواريخ الفلسفة الصينية» التي ظهرت في القارّة منذ بداية القرن العشرين وصولًا إلى الثمانينيات، عبّر جيه عن إحساس بالضيق وعدم الرضا إزاء ما اعتبره بمثابة التطبيق القسري لذلك الجنس [من المعرفة] المسمى «تاريخ الفلسفة» على الزّاد الفكري الصيني، شأن من «يقطع قدميه من أجل إدخالهما في الحذاء». يسلم جيه بأن الكلام عن تاريخ الفكر (في الإنكليزية history of thought أو intellectual history) لا يحلّ المشكلة، بل إنّه يؤدي إلى خطر الوقوع في تعميم واسع جدًّا، مقارنًا هذا التاريخ بقبيلة من الرُّحَّل التي من فرط تنقّلها من أرض إلى أخرى (تاريخ، سياسة، اقتصاد، اجتماع، دين، ثقافة... إلخ) فإنها تعاني من صعوبات جمة لتحديد الأرض الخاصة بها[270]. ومع ذلك، فإنّ مفهوم الفكر يسمح بضمّ مقاربات معرفية تخصصية تتكامل في ما بينها (التأْريخ، الأنثروبولوجيا، علم الآثار... إلخ) وتأخذ بالاعتبار جوانب من حياة الأفكار لا تتوقف في حدود المفاهيم المحض، ومن هنا جاء العنوان الفرعي لكتابه الذي وضعه في التاريخ، وهو: «عالم المعرفة، والفكر، والمعتقدات في الصين». وينهي جيه مرافعته من أجل الاعتراف

(270) Ibid., introduction au vol. 2, p. 2.

بخصوصية الموروث الصيني، متحدثًا عن إمكان كتابة تاريخ فكري للصين لا يحتاج لأن يستعير من النموذج الغربي رطانة تواريخ الفلسفة ونمطها السردي.

عدم الرضا نفسه هو ما نجده أيضًا عند زهنغ جيا دونغ (Zheng Jiadong) المولود سنة 1956، وهو باحث في الأكاديمية الصينية للعلوم الاجتماعية ببكين، تميّز أوّلًا بأعماله عن الكونفوشيوسية الجديدة في الحقبة المعاصرة، مسلطًا عليها أضواء نقدية، ثم أصبح أخيرًا واحدًا من المنشطين الأساسيين في مطارحات حوارية واسعة حول «شرعية» «الفلسفة الصينية» التي شغلت الأوساط الأكاديمية ونتج عنها ما يزيد على مئة مقال. ويعرض زهنغ بنفسه وجهة نظره في نص[271] يتمحور أساسًا حول سؤالين اثنين بحسب ما جاء في الملخص الذي وضعه له:

«الفلسفة الصينية، من جهة كونها تشكل اليوم تخصّصًا قائمًا مؤسسيًّا، ونسقًا من المعارف، فإنها مستخلصة من التفاعل مع الثقافة الغربية. وحتى نكون أكثر دقة، نقول إنها جاءت نتيجة إدراج نسق الفلسفة الغربية المفهومي بهدف تأويل الفكر الصيني. وهذا أمر إشكالي بالطبع. فهل باستطاعتنا أن نتمادى في الحديث عن فلسفة صينية خالصة منذ تلك اللحظة التي أنتج أثناءها استيرادُ المفاهيم والمناهج شتى أنواع الخطاب والبراهين التي

(271) قدم خلال مؤتمر في كوريا سنة 2000 ثم نشر تحت عنوان: «Zhongguo zhexue» de «hefaxing» wenti»» (مسألة «شرعية» «الفلسفة الصينية»). وصدر في عدة دوريات خلال 2001 ـ 2002.

تربطها صلة أكيدة بالموروث [الصيني] الكلاسيكي؟ ولنقل بعبارة أخرى إنه إذا قدّرنا أن لا وجود مطلقًا لفلسفة في تاريخ الصين، فإنّ ما نسميه اليوم «فلسفة صينية» لن يكون سوى حصيلة ما اقتبسناه عن أوروبا والولايات المتحدة، وهي اقتباسات ترمي إلى استنطاق نصوص تاريخية ليست في واقع الأمر نصوصًا فلسفية. انطلاقًا من هذه القاعدة، ليس هناك من تاريخ للفلسفة الصينية عدا التاريخ الحديث: «الفلسفة الصينية» إذًا كناية عن «الفلسفة في الصين».

أما السؤال الثاني، فمرتبط بالأول: هل من المشروع لنا أن نستخدم الشكل الخصوصي الممثل في «تاريخ ما للفلسفة» (بكل ما لهذا التاريخ من قواعد وفرضيات) لكي نستعرض تقليدًا فكريًا صينيًا خالصًا فضلًا عن خلفيته التاريخية بأكملها؟ ألا نرى في هذا عملًا قسريًا ومتكلفًا(272)؟

تتّجه المناقشات الراهنة، بحسب زهنغ، نحو إعادة النظر في جميع المناقشات التي تناولت الفلسفة الصينية منذ اختراعها قبل قرن، ففي الوقت ذاته الذي تشهد الصين استعادة تقليدها الفكري الصرف، فإن تلك المناقشات مؤشر إلى دخولها في مصاف المطارحات الجارية حول مصير الفلسفة، والتي صارت تكتسي من الآن فصاعدًا طابعًا مُعوْلمًا. ويلاحظ زهنغ أنّ الموقف المنحاز

---

(272) Zheng «De l’écriture d’une « histoire de la philosophie chinoise». La pensée classique à l’épreuve de la modernité », trad. Sébastien Billioud, *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, Numéro spécial, Introduction, note 6, p. 392.

في عملية التأسيس الذي تميّز به المثقفون «الحداثيون» في بداية القرن العشرين، من أمثال هي شي، قد راهن على إقامة معادلة خالصة وبسيطة بين «التحديث» و«التغريب». بما أنّ «الخطاب حول الحداثة الصينية قد بدأ مع كتابة تاريخ للفلسفة»، فإنه وضع التحول الطارئ للموروث الفكري الصيني على سكة مؤسّسية لم تغادرها بعدُ. أما الآن، فإن معطيات اللعبة قد تغيرت (وبخاصة مع تغيُّر تشكيلة المجتمع الصيني، ومكانة الصين في العالم) فصار الأمر بسبب ذلك يعني التساؤل كيف يمكن الصين أن تخرج عن هذه الخطوط.

«في نظر الوسط الأكاديمي في الصين القارية، من الواقعية أكثر أن يكون خيار «الإصلاح» أفضل من خيار «الثورة»، أي تفضيل إعادة كتابة تاريخ للفلسفة عوضًا عن إنكار وجودها برمتها [...] واستنادًا إلى ما أشرنا إليه، فإن مفهوم «الفلسفة» بالنسبة إلى البلدان والشعوب الشرقية، يبدو بالضرورة أسير البراديغم «صين/ غرب» أو «شرق/ غرب». فإذا سلمنا، من منظور فكر إصلاحي، أن بالإمكان «إعادة كتابة تاريخ للفلسفة»، فعلينا أن نواجه مشكلتين على الأقل، الأولى هي فهمنا ماهية الفلسفة بالذات، حيث تكشف تواريخ الفلسفة التي صنفها فنغ يولان وهي شي عن الصعوبات التي يلقاها المثقفون الصينيون بصدد فهمهم للفلسفة الغربية [...]. أما المشكلة الثانية، فهي العلاقة بين «الفلسفة الصينية» و«دراسة التعاليم القديمة» (jingxue). وعلى نحو مماثل، فإن الفرضية القبلية لتواريخ الفلسفة لدى

هي وفنغ هي نفي التقليد التعاليمي ومعه النسق الذي يتنزل فيه والتخلي عنهما [...]. لم يمكن «الفلسفةَ الصينية»، المسكونة بهاجس القطع مع تقليد الأعلام الكلاسيكيين، إلا أن تتموقع خارج الثقافة الصينية بالأساس. وعندئذ تظهر مشكلة أخرى، ذلك أن الأبحاث التي تناولت «الفلسفة الصينية» قد شرعت بعدُ تنتشر متعددةً ومتنوعةَ التشكيلات. وهكذا، في مرحلة «ما بعد فنغ يولان» (أو «ما بعد مو زونغسان»)، لم يعد ممكنًا أي نموذج، كائنًا ما كان، أن يطمح إلى الهيمنة الكاملة وإلى أن يصير المعيار، كلَّ المعيار. ولهذا الأمر لازمتُه، وهي أن كلّ كتابة جديدة لـ «تاريخ الفلسفة الصينية» باتت من هنا فصاعدًا حالة من الحالات المخصوصة»[273].

عندما انعقدت الندوة حول «إعادة كتابة تاريخ الفلسفة الصينية، والتحديد الجديد للوضعية الأكاديمية للفلسفة الصينية» بجامعة الشعب ببكين في آذار/ مارس 2004، أمكن تقدير مسافة الشوط الذي قُطع منذ بداية القرن العشرين، القرن الذي كان ورث مواقف اعتمدتها المؤسسة الفلسفية الأوروبية في القرن الماضي، وشهد تسلّل تصور «للفلسفة» غربيّ خالص دون سواه، بوساطة اليابان. وفي إطار سياسة كسب الاعتراف، جاءت الضرورة القصوى القاضية بتملّك هذا التصور، فوجدت شكل تحقُّقها في اختراع «الفلسفة الصينية» وفي إنتاج «تواريخ الفلسفة الصينية»، وهي تواريخ يلزمنا أن نتساءل إن كانت تندرج في باب التاريخ أم في باب الفلسفة.

(273) Ibid., p. 137 - 138.

وأما الآن، فيما الفلسفة في الصّين، بعد أن عاشت عقودًا عديدة في حلقة منغلقة داخل القارة، تسعى إلى مضاعفة المبادلات مع العالم الغربي، وتعتزم فعلًا تأكيد خصوصية موروثها الفكري الذي لم يُقَدَّر حقّ قدره سابقًا، فإنها تشهد عودة الإمكان لأن يُكتَب «تاريخُ الفلسفة الصينية» بصيغ معاكسة لمعطيات اللعبة التي كانت في البداية، وهي الصيغ التي لخصها وانغ بو (Wang Bo)، وهو أستاذ آخر في قسم الفلسفة بجامعة بكين، فقال: «نحن نواجه المعضلة التالية: ما هو خيارنا؟ هل أن يكون موضوع دراستنا «صينيًّا» أم أن يكون «فلسفيًّا»؟»[274]. وهكذا، من حرج إلى آخر، فإنّ البحث عن سِمَةٍ «فلسفية» تلقى اعتراف الغرب بها قد آلَ، بطريقة مفارقة وساخرة للغاية، إلى إعادة إنتاج أدوات الغرب ومنهجياته ومحاكاتها، وبلغ ذلك مبلغًا يدفعنا إلى التساؤل إن بقي في هذا الأمر شيء مطبوع بطابع صيني؟

ويزداد الأمر تعقيدًا متى اعتبرنا أن هذا التقليد الذي اختُرِع لكي يتناسب، بمقدار واسع، مع جدول الأعمال الغربي، هو أيضًا التقليد الذي عاد إلى الغرب ليتملّكه بدوره، حيث الجمهور الواسع يطمح إلى شيء آخر مخالف لما جاءت به الدياناتُ التوحيدية القائمة إلى الآن، وحيث الفلاسفة الناشدون مخرجًا من الميتافيزيقا يكتشفون

---

(274) «What Did the Ancient Chinese Philosophers Discuss? Zhuangzi as an Example», *Contemporary Chinese Thought*, Numéro spécial «Contemporary Chinese Scholars on Chinese Philosophy», vol. 30, no. 4 (été 1999), p. 30.

بنشوة بالغة ما يقدّم إليهم على أنه «فكر المحايثة». ومنذ ما يزيد على نصف قرن، لم تعد مسألة «الفلسفة الصينية» هَمَّ المثقفين الصينيين وحدهم، وإنما صارت قضية (وهي ذات مردودية عالية) تشغل كذلك الغربيين الذين يعتقدون أنهم يجدون في هذا التقليد الصيني طريقة «مغايرة» للتفلسف. ولنا ههنا، في حقيقة الأمر، لقاء جميل في مستوى القمة بين الرغبة الغربية في الآخَرية والرغبة الصينية في الهوية...

آن شنغ

الفصل السّابع

اختراع «الأديان» في الصين الحديثة

تميزت الحداثة في الصين، كما في بلدان أخرى ـ وهي قد فُهِمت في آن واحد على أنها سيرورة لعولمة اقتصادية وسياسية وكإيديولوجيا تقدّمٍ ـ، بفرض مقولات جديدة غربية المصدر (دين، فلسفة، علوم، فن...)، كما تميزت بإعادة تنظيم المعارف والممارسات وفق هذه المقولات. وإن عدم ملاءمة هذه المقولات الواقعَ الصيني هو ما أدى إلى ظهور توتّرات خلاقة حينًا ومدمّرة حينًا. وما أودّ أن أرسمه هنا هو تلك التوتّرات المتصلة بالدّين كحالة معينة. لقد تم استيراد مفهوم الدين هذا إبان منعطف القرن العشرين، وقام بذلك الزّعماء السياسيّون على أنهم رجال دين لأجل خلق أشكال جديدة من الممارسة والتنظيم وإعادة قولبة المشهد الديني. ويمكن وصف هذه السيرورة بأنها اختراع «للأديان» الصينية، وهو ما سأحاول أن أظهر خطوطه الفعالة والمؤثرة طوال القرن العشرين، مركّزًا على المراحل البدئية (1900 ـ 1930) وعلى تطوّراتها المعاصرة.

الوضع الدينيّ في الصّين قبيل العام 1900

دخلت الحداثة، ومعها بُعدُها الديني، الصين في منعطف القرن العشرين، وحصل ذلك فجائيًّا في سياق لعبَتْ داخلَه الممارساتُ

الدينية دورًا في آلية عمل المجتمع. وكان التنظيم الديني يشكل في الصين إبان تلك المرحلة نظامًا منسجمًا تمكننا تسميته، استجابةً لمتطلبات الوصف والتحليل، بـ«الدين الصيني»[275]، وهو يشتمل على مجمل أشكال الممارسة الدينية، الفردية منها (تقنيات الخلاص، كالتأمل والتزهد والتنسك، وأعمال الجدارة والاستحقاق، وتقنيات الجسد، بما في ذلك الفنون القتالية، وبلوغ المعرفة والكشف بواسطة الرعدة والكتابة الملهمة) والجماعية (تقديس القديسين المحلّيين، وتقديس الأسلاف، والطقوس الجنائزية)، وهي تندرج جميعها في إطار الكوسمولوجيا الصينية. إنها تضمّ الديانة القربانية القديمة، والكونفوشيوسية التي واصلت السير عليها، والطاوية والبوذية، إضافة إلى الحركات المذهبية التي نشأت في ما بعد. وأما الشكل الأغلبي فهو الطابع الجماعي للعبادة، والحائز معبدًا مخصوصًا بقديس محلي: إن جماعة كهذه الجماعة ليست كونفوشيوسية ولا بوذية ولا طاوية، وإنما تزاول علاقاتها مع الثلاث. الديانة الصينية موجودة، ولكنها لا تملك اسمًا علمًا، وذلك لكونها بلا بنية كهنوتية لرعاية الدنيويّين (laïcs)، وبلا سلطة عقدية جامعة شاملة. إنها تضم مجموع أشكال الحياة الدينية في الصّين باستثناء بعض الديانات الأجنبية الأصل، وهي تلك التي تطالب بأن يكون الانتماء إليها انتماء

---

(275) هناك تعابير أخرى استخدمت من قبل الاختصاصيين مثل «ديانة شعبية». من أجل توصيف للمجموع راجع على سبيل المثال: Vincent Goossaert, *Dans les temples de la Chine: Histoiredes cultes, vie des communautés,* Paris, Albin Michel, 2000.

حصريًا دون سواها وتدعي احتكار الحقيقة، فعجزت عن الاندماج في الديانة الصينية: وهـي الأديـان التوحيدية الثلاثة (الإسـلام، واليهودية، والمسيحية).

أمـا الأشـكـال الـثـلاثـة الـمُـمـأْسـسـة للديانة الصينية، فهي الكونفوشيوسية والبوذية والطاوية، وهي تُعرَّف تحديدًا بأربعة عناصر: وجود كهنة (وهم متخصّصون دينيون منتظمون ومعدّون لذلك)، وشعائر، وتعاليم مقنّنة (تحدّد سُنَنَها العقدية)، ومراكز إعداد، وهي الأديرة والأكاديميات (shuyuan) حيث تُحفظُ التعاليم ويُدرب الكهنة (على الشعائر تحديدًا) ويُمنحون الدرجة الكهنوتية، وفيها فقط وفي مراكز التكوين هذه نجد الكونفوشيوسية والبوذية والطّاوية بالمعنى الحصري للكلمة، وبالتالي فليس هناك من يعلن عن نفسه «كونفوشيوسيًّا» أو «طاويًّا» أو «بوذيًّا» سوى الكهنة وعدد محدود من الدنيويّين الذين يتّبعون هذه الديانات الثلاث تمامًا ويتبنّونها كقواعد لحياتهم. وليس لهذه الديانات الثلاث أن تتخالط، ولكنها تعتبر صالحة على حدّ سواء: فهي تتعايش معًا، وتتعاضد، وتتقاسم بعض القيم المشتركة. وليس الالتزام الدّيني، في نظر غالبية الصّينيين الساحقة، التزامًا بهذه الأديان الثلاثة، وإنّما هو التزام بجماعات عبادة يكون الانتماء إليها إمّا إجباريًّا (كالجماعات الإقليمية، أو الجماعات بالنسب، أو الهيئات الحرفية) أو طوعيًّا (كالمؤسسات الخيرية، أو المجموعات الفئوية ذات التنوع الفسيح). وغالبًا ما تستدعي هذه الجماعات المختلفة ثلاثة كهنة للقيام بالخدمة، كما تستعمل على نطاق واسع المصادر الرمزية والنصية واللاهوتية للأديان الثلاثة.

وتعتبر المشاركة في مختلف الجماعات الدينية إيجابية، ذلك لأنها تشجّع على الرّحمة والخُلق الحسن.

هذا التنظيم الديني ذو توازن دينامي، وأبعد ما يكون عن إرساء سنّة لا تبديل لها، فهناك قوى داخلية، منها بالتحديد الأصولية الكونفوشيوسية، والحركة المناهضة للكهنوت ذات الانتشار الواسع، فلقد عملتا على بلورة ذلك التنظيم باتجاه الإصلاحات[276]، في حين أنّ حركات يوتوبية، مثل الـ «تيه بينغ» (Taiping)، وضعت هذا التنظيم موضع سؤال ومراجعة بشكل جذري. ويبقى مع ذلك أن تدخُّل الحداثة الغربية من الخارج هو ما سيلعب الدور الأساس في إعادة اختراع ما هو ديني في الصين.

مفهوم «الدين»

إن التحاق الأشخاص ليس بدينٍ ما أو بطائفةٍ معينة ووحيدة وإنّما بجماعات عبادية متنوّعة داخل نسق دينيّ تعدّديّ، هو ما يتناقض بالطبع مع مفاهيم «الدين» المعتمدة في الغرب الحديث، قبل أن يكتشف علماء الاجتماع الحداثة الدّينية منذ بضعة عقود[277]. ومعلوم تمامًا أنه لا يوجد في اللغة الصينية، كما هو الحال في عديد اللغات الأخرى، ما يكافئ على نحو دقيق المفهوم الغربي الحديث لكلمة «دين»، فهناك في الصين لفظة زونغ جياو (zongjiao)، وهي

(276) Vincent Goossaert (éd.), «Anticléricalisme en Chine», *Extrême-Orient, Extrême-Occident,* no. 24, 2002.

(277) أستعيد هنا فنسان غوسار: Vincent Goossaert, «Le Concept de religion en Chine et en Occident», *Diogène*, no. 205, 2004, p. 11 - 21.

مستحدثة من اليابانية لترجمة لفظة «دين» على أنه نسق مهيكل من المعتقدات والممارسات ومنفصل عن المجتمع لتنظيم الأتباع في كنيسة[278]. وسرعان ما فرضت اللفظة نفسها في التداول بدءًا من سنة 1901، محتفظة منذ ذلك الحين بهذا المعنى الذي تم تجاوزه الآن في العلوم الاجتماعية للأديان في الغرب. وكشف العديد من مؤرخي الأفكار الطريقة التي تمت بها ترجمة هذا المفهوم، وكيفية تأويله ومناقشته من قبل المثقفين الصينيين[279].

وإذْ تبنّى المثقفون الصينيون مفهوم «دين» الذي كانت المسيحية تمثل نموذجه، ومفهوم «خرافة» (mixin) كمفهوم متمّم للأول، فإنهم أدخلوا على المشهد الديني قطيعة جذرية وغير مسبوقة[280].

---

(278) حول مسألة اِبتكار «الدين» في اليابان في نهاية القرن التاسع عشر، راجع: Hélène Hardacre, *Shintô and the State, 1869 - 1988,* Princeton, Princeton University Press, 1989.

(279) راجـع بالخصوص: Rebecca Allyn Nedostup, «Religion, Superstition and Governing Society in Nationalist China», thèse de doctorat, New York, Columbia University, 2001, et Marianne Bastid-Bruguière, «Liang Qichao yu zongjiao wenti», *Tôhô gakuhô,* no. 70, 1998, p. 329 - 373.

(ليانغ كيشاو وقضية الدين)، و Chen Hsi-Yuan, ««Zongjiao» - yige Zhongguo jindai wenhua shi shang de guanjian ci», *Xin Shixue,* 13 - 4, 2002, p. 37 - 66.

(«الدين»: الكلمة المدخل إلى التاريخ الثقافي للصين الحديثة).

(280) Vincent Goossaert, «Le Destin de la religion chinoise au XXᵉ siècle», *Social Compass,* vol. 50, no. 4, 2003, p. 429 - 440.

كان «الدّين»، قبل مجيء الشيوعية[281] مقبولًا عند أقلّية من المفكّرين فقط، أما «الخرافة» فكانت من الواجب إدانتها. وتختلف هذه الثنائية اختلافًا قويًا عن الثّنائية التقليدية التي أملت السياسة الدينية للسّلالات الحاكمة المتتالية حتى نهاية عهد الـ «كينغ» (1644 ـ 1911)، وهي ثنائية قابلت بين العبادات والجماعات المعترف بها من الدولة والأرثوذكسيّين، وسائر العبادات الأخرى المنعوتة بالهرطقة. كان «الدين» يُفهم على أنه كيان يؤدي دورًا إيجابيًّا في بناء الدولة ـ الأمّة، ويساهم في تدعيم وحدة الشعب الروحية وقيمه الأخلاقية. ونتيجة لذلك، تعترف مختلف الدساتير الصّينية (التي أقرت منذ قيام الجمهورية سنة 1912 حتى أيامنا هذه) بحرية المعتقد الديني (وليس بحرية التنظّم الدينيّ)، جريًا على الدساتير اليابانية والغربية. ومع ذلك، تصحب هذه الحريةَ شروط مانعة، فهي بالخصوص مقتصرة على «الديانات» الأصيلة المنفصلة عن «الخرافة» التي التزمت جمهورية الصين، وبخاصة منذ نظام الغوميندانغ بداية من سنة 1927 ثم جمهورية الصين الشعبية، بمقاومتها ومحوها.

هكذا، يحمل مفهوم «الدين» الذي استوردته الصين منذ بداية القرن العشرين بصمة مسيحية عميقة، ومنها البروتستانتية على وجه الخصوص، مصحوبة بحرص شديد على النصوص وعلى إعمال

---

(281) كانت الحركات المناهضة للأديان التي ظهرت في العشرينيات إمّا مناهضة للمسيحية والإمبريالية، أو منبثقة مباشرة عن الشيوعية. راجع: Marianne Bastid-Bruguière, «La Campagne antireligieuse de 1922», *Extrême-Orient, Extrême-Occident,* no. 24 («L'anticléricalisme en Chine»), 2002, p. 77 - 93.

التفكير الفردي على حساب التعبّد النصوصيّ، وعلى الالتزام الاجتماعيّ (الأخلاق، والأعمال). ومنذ حزيران/ يونيو 1912، قامت الدولة الصينية الحديثة، وهي لا تزال كذلك، بنشر نصوص تؤكد فيها عزمها على إصلاح الديانات الموجودة وفق هذا النموذج. وجرت في العديد من البلدان الأخرى، عمليّات مشابهة ضمن السياق الاستعماري أو ما بعد الاستعماري، حيث وجدت التقاليد الدينية المحلية نفسها مدعوّة إلى الامتثال لهذا النمط الديني أو مرغمة عليه.

«الدين» والسياسة الدينية

يمكن إرجاع التّحوّل الحديث للسياسة الدينية للدولة الصينية إلى سنة 1898، عندما سنّت حكومة الإصلاح الأولى التي لم تعمر إلا قليلًا مرسومًا بالاستحواذ على جميع المعابد تقريبًا لأجل تحويلها مدارس[282]. أعلن هذا القرار نهايةَ اعتراف الدولة الإمبراطورية بتنظيمات المجتمع المحلّي الدّينية تحت عنوان الكوسمولوجيا واللاهوت الكلاسيكيّ. ولئن تمّ إلغاء القرار بسرعة، فإنّ الفكرة قد شقّت طريقها. ومنذ سنوات 1903 ـ 1905، أخذت حركات مناهضة للخرافات تستنكر ممارسات السكان الدينية، وتنظم هدم المعابد أو التماثيل، ومنع الأعياد. غير أن هذه الحركة، ولئن ظلت محدودة نسبيًّا حتى سنوات العهد الإمبراطوري الأخيرة، فإنها حظيت بدعم النخب السياسية الجديدة، وهي التي غالبًا ما تلقت تعليمها في الخارج أو

(282) Vincent Goossaert, «1898: The Beginning of the End of Chinese Religion?», *Journal of Asian Studies,* vol. 65, no. 2, 2006 (à paraître).

في مدارس وجامعات مسيحية، فلقيت دعم الجمهورية الصينية التي أعلن عنها في بداية سنة 1912.

وفي ظل الجمهورية، سرعان ما وُضعت قائمة من خمس ديانات معترف بها (وكلها «ديانات عالمية») وتشملها الحرية الدينية، وهي: الكاثوليكية والبروتستانتية والإسلام والبوذية والطاوية، والأمر لا يزال على حاله إلى اليوم. وبين 1912 و1949 تمّ الاعتراف بعديد المجموعات الفئوية، ثم تجدد الاعتراف بمثل هذه المجموعات في تايوان منذ بداية الثمانينيات، ولكنها بقيت جميعها محظورة في الصين الشعبية. وقد حاول كونفوشيوسيون إصلاحيون منذ 1898 حتى 1910 بلورة «دين قومي» (guojiao) يستند إلى أسس كونفوشيوسية تمت صياغتها على النمط المسيحيّ[283]، غير أنّ هذه المحاولات منيت بالفشل، واتجه المثقفون الكونفوشيوسيون (الذين تحول عدد لا بأس به منهم إلى المسيحية) شيئًا فشيئًا نحو إعادة تحديد موروثهم في صيغ غير دينية.

حتى وإن كانت هذه «الديانات» الخمس الكبرى المعترف بها قد تعرّضت طوال القرن العشرين لشيء من العنف والصعوبات والملاحقات، فإنها استطاعت الدفاع عن نفسها علنًا، وأن تنتظم في جمعيّات وطنية ذات سلطات تراتبية وقادرة على التفاوض مع السلطات العامة، وأن تستردّ بعد انتهاء الثورة الثقافية أهم مراكز

---

(283) Chen Hsi-yuan, *Confucian Encounters with Religion, Rejection, Appropriation, and Transformations*, Londres, Routledge, 2012.

الإعداد الخاصة بها. وفي مقابل ذلك، لم تتمكن أي منظمة شرعية في نظر الدولة أن ترى النّور، ولا أن تحمي آلاف المعابد المحلية والجمعيات الدينية. وكان هذا أمرًا منطقيًّا بما أن مراكز العبادة هذه كانت أماكن تترسّخ فيها البنى التقليدية المستقلّة عن المجتمع المحلّي استقلالًا ذاتيًّا إلى حدّ كبير وقد أرادت الدولة الحديثة إلغاءها بهدف الاستحواذ على مواردها المادية والرمزية.

لقد كان على المشرعين والموظفين منذ سنة 1912 إلى اليوم القيام بمهمة معقّدة، هي فرز «الدين» من «الخرافة»، ثم فرزه من «الفِرَق» منذ بداية 1999 (والفرق هي صنف قابل للتطويع حلّ محلّ «الخرافة»، مثله مثل «الآخر» الشيطاني في الدين القويم)[284]. إن مهمة الفرز هذه عسيرة، من جهة كون هذه المفاهيم لا تتناسب مع أي صنف صيني مخصوص، ولكنها مهمة حاسمة، فهي ما يملي في الواقع السياسة الدينية التي تطبق على الميدان، وعليها يتوقف الترخيص بإقامة الاحتفالات وممارسة الشعائر أو منعها، وتتوقف حماية المعابد أو هدمها. وأحيانًا تلجأ السلطات إلى الاستعانة برجالات العلم للمساهمة في هذا العمل، وهو لا يزال يشكل إلى اليوم قسمًا من المهمات الموكولة إلى الباحثين في علوم الأديان في الجمهورية الشعبية.

وبلغ احتواء سياسة الدولة الدينية للخطاب العلمي ذروته بصدور «القواعد المحددة للإبقاء على المعابد أو هدمها» في تشرين الثاني/

---

(284) David Palmer, «Doctrines hérétiques, sociétés secrètes réactionnaires, sectes pernicieuses: Paradigmes occidentaux et groupes religieux stigmatisés en Chine moderne» (à paraître).

نوفمبر 1928. يقدّم هذا النص الطويل، الذي صُوِّر على أنه دراسة علمية تتناول أشكال الحياة الدينية، معايير ولوائح لنماذج من الفئتين، تلك «التي يجب الحفاظ عليها»، وتلك «التي يجب القضاء عليها»[285]. ما تجب المحافظة عليه هو «الديانات» الحقيقية (البوذية والطاوية، المنقاة خصوصًا) والمعابد المخصّصة لرموز الحضارة الصينية، ومن بينها كونفوشيوس، وما تبقى فهو للهدم. ويبدو هذا التمييز مستحيل التطبيق على الأرض، وعلى الطاوية بشكل خاص، فهي ذات صلة وثيقة لا تنفصم بالعبادات المحلية. ولكن الخطاب العام ومنشورات الباحثين الطاويين، بما فيها المنشورات التي تبدو الأكثر تبحّرًا، أخذت تدور منذ ذلك الوقت حول المسألة الشائكة التالية: كيف يُرسم خط فاصل ومتحرك دائمًا بحسب السياقات السياسية بين «طاوية أصيلة» و«الخرافات»[286].

وإذا ما بقي الإجهاز على الخرافات، على الصعيد الرسميّ، واحدًا من أهداف الدولة الصينية الحديثة منذ قرن من الزمن، فإن الحماس في تطبيق هذه السياسة عرف نجاحاته (في السنوات 1927 ـ 1932، 1958 ـ 1961، 1964 ـ 1978) وإخفاقاته، كما هو الحال الآن، حيث إن هدم المعابد ومنع الاحتفالات يحصل بحسب المناسبة أكثر منه بحسب طريقة ممنهجة، وإن كانت الفروق بين مكان وآخر هامة

---

(285) Rebecca Allyn Nedostup, op. cit., p. 196 - 211.

(286) Lai Chi-tim, «Minguo shiqi Guangzhou shi «Namo daoguan» de lishi kaojiu» (Étude historique des Namo daoguan (Troupes taoïstes) de Canton à l'époque républicaine), *Zhongyang yanjiuyuan jindaishiyanjiusuo jikan,* no. 37, 2002, p. 1 - 40.

(دراسة تاريخية للفرق الطاوية بكانتون في حقبة الجمهورية).

جدًّا في كلّ العصور. وأما على المدى البعيد، فالنتيجة الأكثر أهمّية لعملية التطهير الهادفة إلى فصل «الديانات» الخمس المعترف بها عن «الخرافات»، هي حرمان غالبية الجماعات التي تقدس قديسين محلّيين من أي حماية شرعية، ومصادرة معابدها وتحويلها مدارس ومراكز للشرطة ومواقع عسكرية أو مستودعات.

وثمّة أثر آخر للسياسة الدينية المتّبعة من قبل الأنظمة المتعاقبة منذ قرن، وهو إدخال مفهوم «المؤمن» (xintu) الجديد وتداوله، ونعني به أن اللجوء إلى «الإيمان» (xinyang)، وهو كذلك لفظ مستحدث) باعتباره دليلًا على الانتماء، كان مصحوبًا بتبني مفهوم «الـديـن»، ولكنه لم يتلاءم جيدًا مع السّياق الديني الصيني هو أيضًا. أما الإحصاءات التي حاولت مختلف أنظمة الجمهورية أن تجمعها، ومن بعدها النظام الشيوعي كذلك، فكانت تهدف إلى تقدير عدد المؤمنين والأتباع، غير أنّ الأرقام التي حُصِّلت ونُشرت كانت تشمل أساسًا الأعضاءَ المنضوين تحت جمعيات «الديانات» الخمس المعترف بها. وفي حال البوذية والطاوية، فالجمعيّات لا تنتدب إلا القليل من الناس خارج رجال الدين، بحيث لا تمثل أرقام «الأتباع» في الواقع سوى جزء من السكان المشاركين في نشاطات المؤسسات البوذية والطاوية. وتشير الأرقام الرسمية الصادرة اليوم عن الصّين الشعبية، إلى أن هناك ما يزيد قليلًا على مئة مليون مؤمن بين سكّان يقدّر عددهم بما يزيد على مليار وثلاثمائة مليون نسمة، وهي أرقام تهدف تحديدًا إلى إظهار أن «الأديان» أقلية في الصين. وجدير بنا أن نشير هنا بشكل عابر إلى أنّ الإحصاءات العالمية حول

الأديان ستظل بلا قيمة معتبَرة طالما لم تؤخذ الحالة الصينية على محمل الجد[287].

وباختصار، تتمثّل السياسة الدينية للدولة الصينية، سواء الدولة القومية أو الشيوعية، في الحدّ أولًا من مجال مشروعية ما هو «ديني» بواسطة معانٍ خارجة عن الواقع الصيني، وتتمثل ثانيًا في مراقبة «الأديان» المعترف بها. ويُظهر المراقبون الغربيون في الغالب حساسية تزيد إزاء الشكل الثاني (الرقابة) وتنقص إزاء الشكل الأول (تحديد الدين)[288]. ومع ذلك، ساهم انتباه الوسط العلمي في إعادة تقويم الموروثات غير الممأسسة وتثمينها، كالعبادات المحلية، والأوبرات الطقوسية، وضرب الرّمل لكشف الغيب... إلخ. إنّ الحياة الدينية داخل المعابد، وهي ما أعاد المراقبون اكتشافه بدءًا من الستينيات (في تايوان وهونغ كونغ وفي الشتات، ثم في الصين نفسها بدءًا بالثمانينيات)، باتت اليوم مدروسة على نحو جيد. ونحن نشهد ضربًا معينًا من إعادة الاعتبار للعبادات المحلية تحت تسمية «الدين الشعبي»(minjian xinyang) (ويعني حرفيًا «معتقدات شعبية») إلى حد أنه أصبح في سنة 2005 شكلًا رسميًّا من النّشاطات الدينية التي تعترف بها حكومة بكين.

---

(287) Joël Thoraval, «Pourquoi les «religions chinoises» ne peuvent-elles apparaître dans les statistiques occidentales?», *Perspectives chinoises*, no. 1, 1992, p. 37 - 43.

(288) يوضح بيتمان ب. بوتر (Pitman B. Potter) هذا التحليل الغربي الذي يركّز على مسألة مراقبة الأديـان القائمة، انظر: «Belief in Control: Regulation of Religion in China», in: Daniel Overmyer (éd.), *Religion in China Today,* 2003, p. 317 - 337.

إنّ ما نشهده هو بكل تأكيد مدخل إلى احتواء الدّين داخل القومية الصينية، وفي حين كانت هذه القومية استَبعدت طوال قرن من الزمن كلَّ بعد ديني إلى خارج الهوية الصينية التي كان تمجيدها مستحسنًا، فإن استنفاد الأوهام السياسية أفضى بلا شك إلى إعادة الاعتبار للموروث الديني. وهنا أيضًا، لا تخلو الحالة الصينية من تقديم ما يوازيها في مناطق أخرى من آسيا، ففي كوريا جرت محاربة الموروث المسمى شاماني باعتباره «خرافة» سواء من قبل الدولة اليابانية المستعمرة أو من قبل دولة كوريا الجنوبية التحديثية بعد سنة 1945. بيد أنّ الخطاب تغيّر أخيرًا، بحيث صارت الشامانية «كنزًا وطنيًّا» ورمزًا للموروث الثقافي الوطني.

وفي هذه الأثناء، استبطن السكان التضاد بين «الدين» و«الخرافة»، إذ استمر القسم الأكبر منهم وفيًّا لتنظيم المجتمع المحلّي التقليدي، فلم ينخرطوا في الحركات الخلاصية الكونية، ولا في البنى التي أوجدتها الجمعيات الوطنية البوذية أو الطاوية. وكما نشاهد في كلّ مكان من العالم، فإنّ المجموعات السكانية الخاضعة للخطاب المهيمن تستنقص من قيمة ثقافتها (المسماة «شعبية») وفي الوقت ذاته تتبنى عوضًا عنها الخطاب الذي يقدح فيها. على هذا النحو، نسمع اليوم في الميدان سيّدات عجائز يشاركن في الحج أو يشاركن في عيد قديس محلّي وهنّ يقلن: «wo bu xin zongjiao, wo xin mixin» (أنا لا أؤمن بدين، أنا أؤمن بالخرافة). صارت «الخرافة» اسمًا للديانة الصينية في شتى تعابيرها المحلية، بينما صار «الدّين» اللفظة المستخدمة للتعبير عن الأشكال الرسمية.

وإذْ حلّ سياق جديد بدءًا من سنة 1912، فأصبح من واجب أي « ديانة» أن تمْثِل لنموذج من النماذج الغربية حتى تكتسب حماية القانون، صار من واجب التقاليد الدينية الصينية، ومنها البوذية والطاوية بالخصوص، أن تبتكر نفسَها من جديد وأن تقدّم نفسها على أنها مؤسسات مستقلة لا علاقة لها بالعبادات المحلية التي تُهيكل المجتمع القروي. كان على هاتين الديانتين تخصيصًا، أن تؤسّسا الجمعيات الوطنية القادرة على تمثيلهما أمام الدولة: فكانت هذه المرة الأولى التي تنتظمان فيها بشكل تراتبي[289]. ولم يكن هذا التجديد بالأمر السهل.

أما قبل سنة 1911، فلم يكن للطاويين أو البوذيين أو الكونفوشيوسيين أو المسلمين أي نوع من أنواع التنظيم لينسق بين رجال الدين ويربط بينهم على المستوى الوطني، ولذلك توافق انبثاق جمعيّات دينية وطنية على نحو متواصل منذ ربيع سنة 1912 حتى سنة 1949 مع مجيء نموذج غير مسبوق من التنظيم. وأما بعد سنة 1949، فقد شهد هذا النموذج تطورًا جديدًا في الصين الشعبية، إذ تأسست لكل ديانة جمعية وحيدة، مراقبة وممولة من الدولة (هذا من دون أن نشير إلى قسم لا بأس به من الجماعات ومن المتديّنين الذين لجؤوا منذ ذلك الحين إلى السرية)، وكانت المؤسّسات الدّينية الوطنية في

(289) Vincent Goossaert, «Une réinvention à l'occidentale des religions chinoises: les associations religieuses nationales créées en 1912» (à paraître).

تايوان وفي سائر العالم الصيني، أكثر استقلالية، ولكنّها كانت مع ذلك قريبة من السلطة.

وإذا جاوزنا الفروقات الحقيقية بين مختلف الجمعيات الدينية القائمة منذ قرن، فإنّ ما يجمعها هو التشابه بينها صوريًّا، ولكنه فعلي، من حيث اللفظ، ونمط التنظيم، والطموحات. لقد رسم المؤسّسون لمختلف الجمعيات الدينية تصوراتهم على الورق (ونادرًا ما تترجم هذه المشاريع نفسها على أرض الواقع)، فوضعوا تنظيمًا بيروقراطيًّا واسعًا، ومكاتب للدعاية وللعقيدة وللبحث وللتبشير وللانضباط الداخلي. وشكّل تنظيم المؤسّسات التبشيرية المسيحية واحدًا من المصادر الملهمة لهذا النموذج الجديد. اعتمدت الجمعيات الدينية الوطنية الوسائل الأكثر فاعلية التي تستخدمها المؤسسات التبشيرية، ومنها الصحافة الطائفية على وجه الخصوص[290]، فرأت النور بالفعل صحف بوذية وإسلامية وكونفوشيوسية، ثم لحقتها في مرحلة متأخرة صحف طاوية. وهناك ضروب أخرى من الاقتباس والنقل عن النموذج المسيحي أكثر وقعًا: فقد ظهرت جمعيّات تبشيرية، فيها البوذيون والكونفوشيوسيون الحالمون بهداية الغرب، وظهرت كذلك مؤسسات خيرية مستوحاة من مثيلاتها المسيحية (مستشفيات لمساعدة المصابين).

وفي المقابل، يعتمد مختلف الجمعيات الدينية، منذ قرن، أسلوبًا بلاغيًّا كاملًا يدعو إلى توحيد صفوفها. وبالفعل، فإن أحد دوافع تغيّر

---

(290) Rudolf Löwenthal, *The Religious Periodical Press in China,* San Francisco, Chinese Materials Center, 1978 (1940).

السياسة الدينية في الصين بين سنتي 1898 و1928 هو ما أدركته النخبة السياسية من حاجة إلى وجوب توحيد الشعب خلف مشروع واحد وإيديولوجيا واحدة، عوضًا عن ترك قواه تتشتّت في مجموعات مفككة لا تعد ولا تحصى. ومن هنا تأتّت مقاومة العبادات المحلية. من وجهة النظر هذه، غدت الدولة ومشروعها الوطني حليفَين للزعماء الدينيّين السّاعين إلى توحيد دينهم والخلاص من استقلالية المعابد ومن المجموعات والتقاليد المحلية، وأعدّت كلّ الجمعيات نظامًا داخليًّا، وهو ما يعكس من دون شك خيبة الزعماء الدّينين إزاء عدم القدرة على السيطرة على أتباعهم، فرأوا في الجمعية الوطنية وسيلة لبلوغ هذا الحلم.

إنّ مشكلة تعريف الجماعة الدينية هي واحدة من أكثر المشاكل حدّة التي واجهت مختلف الجمعيات الدينية الوطنية وهي تعيد اختراع نفسها وفق النموذج المسيحي. وإذا كان تعريف كهذا لا يطرح مشكلة في حالة الإسلام أو الكاثوليكية أو البروتستانتية، فإنّه يمثّل بالمقابل مسألة ذات حساسية أكبر في حالة «الأديـان الثلاثة»، أي البوذية والطاوية والكونفوشيوسية. ولم تجد هذه المسألة حلًّا فعليًّا لها حتى الآن، أي بعد مرور قرن: إذْ إنّ نظامًا دينيًّا تعدّديًا يجعل رجال الدين أو قلة من الدنيويين الملتزمين هم وحدهم من يعلنون أنفسهم «بوذيين» أو «طاويين» أو «كونفوشيوسيين»، بينما يعترف عامة الناس تقريبًا بصلاحية التقاليد الثلاثة ويتوجهون إليها طلبًا لخدماتها، [هذا النظام يجعل] تعريف ما هي الجماعة العلمانية وإن كان سهلًا من الناحية النظرية (إذ يعَرَّف «البوذي» على سبيل المثال بكونه من يلجأ إلى المنقذين الثلاثة) يبقى تعريفًا غير واضح من الناحية العملية. وإذا كان بعض الزعماء

الطاويين، أو البوذيين، أو الكونفوشيوسيين قد حلموا بإقامة صلوات يوم الأحد يشارك فيها جميع «المؤمنين»، فإن هذه الخطط لم تلق سوى الخيبة. تصبو هذه الجمعيات إلى خلق جماعة دينية موحدة، ولكنها لا تدري جيدًا كيف الوصول إلى ذلك. كان من الصعب اختراع جماعة وطنية بوذية أو طاوية من عدم. ويمكننا بدون شك أن نقارن هذا الفشل النسبي بحال الجمعية المسلمة التي توصلت منذ الثلاثينيات، وبواسطة وسائلها الإعلامية إلى تعبئة عدد كبير من المناضلين، وخاصة إلى الاحتجاج على الإهانات والتعديات والتّهديدات(291).

وفي أيامنا هذه، يُحتفَى في الأوساط الدينية والأكاديمية بزعماء الجمعيات الوطنية الذين تبنّوا خطابًا تجديديًّا وتحديثيًّا، وذلك على مقدار ما ساهموا في حفظ حياة ديانتهم وفي تأمين تواصلها في سياق معادٍ سياسيًّا. ويجب مع ذلك تصوّر الثمن الذي دفع لتحقيق تطوّر من هذا القبيل. لقد سعى بوذيّون، وبخاصّة تيه كزي (Taixu) (1890 ـ 1947) وتلاميذه(292) وطاويّون من مثل شين

(291) Élisabeth Allès, «À propos de l'islam en Chine: provocations religieuses et attitudes anticléricales du XIXe siècle à nosjours», *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, no. 24, 2002, p. 65 - 76.

(292) راجع دون أ. بتمان (Don A. Pittman) الذي يعكس إعجاب الغربيين بـ تيه كزي وبالبوذيين التحديثيين: *Toward a Modern Chinese Buddhism: Taixu's Reforms*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2001.

ولهولمز والش موقف أكثر تعديلًا: Holmes Welch, *The Buddhist Revival in China*, Cambridge, Harvard University Press, 1968.

ينينغ[293] (Chen Yingning) (1880 ـ 1969)، على رغم أن هؤلاء توخوا طريقة أكثر تقية وتلطيفًا، للتوفيق بين دينهم وبين العلم والقومية، وإلى توجيهه نحو الفعل في هذا العالم ونحو رفض «الخرافات». ورأى هؤلاء أنّ التحديث يتلازم مع نقد مجموعة هائلة من الممارسات التي يستخدمها الكهنة لمساعدة السّكان والتخلي عنها (وبخاصة العلاج، وطرد الأرواح الشريرة، والطقوس الجنائزية) والتي بها يشاركون في الحياة الدينية والثقافية للأسر والقرى. ومع ذلك، فإن هذا التطور بعيد من أن يكون متحققًا بأكمله في الواقع. ويجد البوذيون والطاويون اليوم، حيثما أمكنهم ذلك، مكانًا لهم في المجتمع القروي وفي عباداته[294].

والواقع أن قسمًا كبيرًا من تأْريخ الأديان الصينية الحديثة (سواء أكانت الطاوية أو البوذية أو الإسلام أو المسيحية) يدور حول تاريخ هذه المأسسة. إنّ تاريخًا سياسيًّا على هذه الشاكلة، ومصحوبًا

---

(293) Liu Xun, «In Search of Immortality: Daoist Inner Alchemy in Early Twentieth-Century China», thèse de doctorat, Los Angeles, University of Southern California, 2001.

(294) بخصوص الصحوة الحالية للديانات، انظر: John Lagerwey, «À propos de la situation actuelle des pratiques religieuses traditionnelles en Chine», in: Catherine Clémentin-Ojha (éd.), *Renouveau religieux en Asie,* Paris, EFEO, 1997, p. 3 - 16 et Daniel Overmyer (éd.), *Religion in China Today* (*The China Quarterly Spécial Issues,* New Series 3), وهو يوافق العدد 174 (حزيران/ يونيو 2003) من: دورية *The China Quaterly*. وانظر حول تايوان: Philip Clart et Charles B. Jones (éds.), *Religion in Modern Taiwan: Tradition and innovation in a Changing Society,* Honlulu, University of Hawaii Press, 2003.

بسيرة حياة زعماء الجمعيات، يكون بالطبع تاريخًا ضروريًا ومثيرًا للاهتمام، ولكن لا يمكنه أن يتغافل عن المسلّمات التي انبنت عليها عملية المأسسة هذه، وبشكل خاص الخطاب الصادر عن الجمعيات المتنوعة حول «التجديد» المسموح به لتوحيد الدين وتحديثه. وهكذا، فإنّ الخطابات الرامية إلى تقديم البوذية أو الطاوية أو الكونفوشيوسية أو الإسلام، في نهاية العهد الإمبراطوري، على أنها أديان «في انحدار» أو «فاقدة للتنظيم» أو «ضعيفة»، على نحو ما نطلع عليه اليوم حتى في الأدبيات العالِمة، إنّما تتطلب النقد. وعلينا أيضًا أن نفحص، فضلًا عمّا سمحت المأسسةُ ببنائه من خلال الجمعيات الوطنية، مدى ما ساهمت في تقويضه أو حاولته بمقدار يزيد أو ينقص من الفعالية، بدءًا بتقويض التنوع الذي للأنماط المحلية وللتفاعلات مع المجتمع القروي ولمطالب السكان. ومن دون شك، يسمح عمل كهذا بالكشف عن الصعوبات التي واجهت الجمعيات منذ سنة 1912 حتى أيامنا هذه، كرفض الالتزام، والنقاشات حول من يحق له الانخراط، وأيضًا في المماراة بين الجمعيّات المتنافسة.

لقد كثر الحديث في بلدان آسيوية عدة عن «بروتَسْتَنَة» البوذية، وهي قد تخلّت عن الطقوس حتى تتكيف مع الحداثة فركزت على دراسة النصوص، وعلى السيرورة الروحية والفلسفية والأخلاقية للفرد، وابتكرت تنظيم الوضع العلمانيّ(295). لكن

(295) انظر على سبيل المثال: Gabriele Goldfuss, *Vers un bouddhisme du XX siècle: Yang Wenhui (1837 - 1911), réformateur laïque et imprimeur,* Paris, Collège de France, Institut des hautes études chinoises, 2001.

أن نرى الخطابات الحداثية تذكر بوضوح ما ولده فيها الحضور المسيحي، وبخاصة الحضور البروتستانتي، من روح مماراة تهيمن اليوم في الخطاب الفكري البوذي والطاوي في الصين، فهذا ما يجب أن لا ينسينا كل ما يكبته هذا الخطاب وما يسكت عنه أو ما يهدف إلى إلغائه، سواء عن اقتناع أو بدافع الضرورة. وقد أحيت هذه الخطابات شيئًا من الأصولية البوذية أو الطاوية (من دون تعبير سياسي، ومع استمرارها كأصولية سلمية ومتسامحة) بهدف أن تحدد شكلًا خالصًا «للدين» يكون خاليًا من لوثة «العادات» أو الممارسات الاجتماعية الخارجية. وقد تم إخفاء هذه الاتجاهات الأصولية بدمج التاريخ الطويل للبوذية والطاوية مع الديانة الصينية، ولكنها استطاعت التعبير عن ذاتها من جديد، منذ قرن، بالمقدار الذي أرادت الدولة السماح بوجودها ككيانات مستقلة تمامًا. وهناك بوذيون وطاويون يخرجون، في طرفهم الأقصى، عن فئة «دين» للمطالبة بتصنيفهم فئةً «للدراسات البوذية أو الطاوية» (foxue, daoxue)، وخطابهم مثير للجدل، وهو للأسف غالبًا ما يتم التعامل معه بطريقة غير نقدية من غربيين يتحدثون عن «البوذية باعتبارها حكمة لا على أنها ديانة» أو عن «طاوية فلسفية» ضدًّا من «الطاوية الدينية».

وفي المقابل، فإن الشرعية التي تسبغها جمعية وطنية على تقليد ديني ما، مباشرة على الصعيد السياسي بواسطة اعتراف الدولة، ولكن باعتراف المجتمع أيضًا على نطاق أوسع، هي ما يفسر لنا كيف أن تقاليد دينية عديدة لم يكن معترفًا بها أصلًا لجأت أخيرًا إلى إقامة مثل

هذه الجمعيات. هكذا أسس أخيرًا الوسطاء (رجال ونساء يمارسون الاستحواذ لعلاج المؤمنين والإجابة على أسئلتهم) والعرّافون الذين يضربون بالرمل، جمعيات وطنية على منوال البوذيين والطاويين، وذلك بالخصوص وفق برنامج يضبط المعايير اللازمة للمهارات والتدريب، وبحسب منهج تربوي حديث (أي داخل الصف، وبكتب للتدريس، وبمقتضى امتحانات وشهادات) سعيًا من تلك الجمعيات إلى تحسين صورتها الاجتماعية(296).

اختراع أديان جديدة

إن فشل الأشكال المؤسسية للبوذية والطاوية والكونفوشيوسية في ابتكار تنظيم علمانيّ (جماعة من المؤمنين منظمة وفق النموذج المسيحي) هو ما يتناقض مع الصّعود المميّز للمجموعات الدينية الجديدة، التي نجحت أيضًا في اعتماد مفهوم الدين على الميدان الصيني. ونلاحظ داخل هذه الديانات الجديدة تنوّعًا كبيرًا جدًّا. تنزع بعض هذه المجموعات نزعة أرثوذكسية تامة قبالة الأديان المؤسساتية، فتبتكر طرائق اجتماعية وممارسات شديدة الجدة. نأخذ على سبيل المثال الحالة التي تمثلها «جمعية المشاركة في الألـم» (سي جي غونغ دي هـوي Cijigongdehui)، وهي مؤسسة خيرية أنشئت سنة 1966 في تايوان على يد راهبة بوذية تتمتّع بكاريزما وباتـت تضمّ الـيوم ملايين الأعـضـاء فـي كامل

(296) Jordan D. Paper, «Mediums and Modernity: The Institutionalization of Ecstatic Religious Functionaries in Taiwan», *Journal of Chinese Religion,* no. 24, 1996, p. 105 - 129.

المعمورة[297]. والأعضاء المتطوّعون في هذه المؤسسة، وهم الملتزمون بانضباط جماعي بروتستانتي يمارسون الإحسان (مستشفيات، مدّ يد العون للمصابين) والزهد الاجتماعي في الوقت ذاته. وبالتسلل عبر هذا النّوع من التنظيم، أخذ يتكون ببطء تنظيم علمانيّ بوذي منظم في منأى عن رقابة المؤسسات البوذية الرسمية التي بقيت أدوات إدارة داخلية للكهنة والأديرة. ونجد في هذه الجمعية ما يصفه علماء الاجتماع بكونه شكلًا من أشكال التدين «الحديث» الذي يركز على الفرد وعلى الالتزام الاجتماعي والانتماء إلى عالم مكوكب. وعلى صعيد فكريّ أعمق، ولكنه قابل للمقارنة [بالمسيحية]، فتحت حركة بوذية تايوانية أخرى، وهي فو غانغ شان (Foguangshan) جامعات بوذية في جميع أنحاء العالم الغربي[298].

وثمّة تأثير ثانٍ مباشر يفعله مفهوم «دين» في المجتمع الصيني تمثّل في تبنيه من قبل قسم كبير من المجموع العريض المنعوت بالفئوية، والناشط جدًّا في الصين منذ القرن الخامس عشر على الأقل. وبعض هذه الجماعات (الموصوفة غالبًا بـ«مجتمعات الخلاص») ، مع كونها حافظت على نسبها إلى رسالة الخلاص الحصري والانتظاري [المسيحاني] للتقليد الفئوي، تبنّت في

(297) Julia Chien-yu Huang, «Recapturing Charisma: Emotion and Rationalization in a Globalizing Buddhist Movement from Taiwan», thèse de doctorat, Boston, Boston University, 2001.

(298) Stuart Chandler, *Establishing a Pure Land on Earth: The Foguang Buddhist Perspecxive on Modernization and Globalization*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2004.

القرن التاسع عشر النص الموحى، ما يسمح لها بالتواصل دائمًا مع الإلهيات وبتلقّي الوحي، كما استثمرت جهودها في العمل الخيريّ. يضاف إلى هذا أنها اعتمدت في سنوات عقدي 1910 و1920، خطابًا حول «الحضارة الشرقية» يهدف إلى إنقاذ البشرية من شرور المادية الغربية، وبالتالي فإنها كانت تبشر برسالة خلاص كونيّ تؤلف بين الأديان الخمسة (وهي في نظرها: البوذية والطّاوية والكونفوشيوسية والمسيحية والإسلام)[299]. ومن بين جمعيات الخلاص الكثيرة جدًّا التي ظهرت في عهد الجمهورية، يمكننا أن نذكر تونغ شان شيه (Tongshanshe)، وداو ديه كزيه هوي (Daodexuehui)، وداو يان (Daoyuan)، والأخيرة أسست السواستيكا الأحمر (Swastika-Rouge) (Hong wanzi hui)، وهو ضرب من التبْيِئة الصينية لمنظمة الصليب الأحمر التي لعبت دورًا هامًّا في إغاثة ضحايا الحروب والكوارث الطبيعية خلال فترة 1920 ـ 1940.

بفضل تنظيم تراتبي على منوال الكنيسة، وقائمات تضبط أعضاءه باستمرار (ويضم عشرات الملايين من الأشخاص)، وعقيدة ونصوص تأسيسية دقيقة، ووضع المنفعة الاجتماعية في الصدارة... استجابت جمعيّات الخلاص تمامًا للتجديد الغربي «للدين» فطالبت بحق الاعتراف بها، وهو ما تحصّل عليه بعضها في ظل نظام الحكم الوطني ونظام الاحتلال الياباني أثناء الحرب، ثم رفضه النظام الشيوعي.

---

(299) Prasenjit Duara, *Sovereignty and Authenticity: Manchukuo and the East Asian Modern,* Lanham, Rowman and Littlefield, 2003, p. 103 - 122.

هناك حالة لافتة بشكل خاص، وإن لم تكن الوحيدة، وهي حالة حركة يي غان داو (Yiguandao). تفرعت هذه الحركة مباشرة من التقليد الفئوي، فظهرت في أرياف المقاطعة الجنوبية شاندونغ (Shandong) في العشرينيات، وشهدت على الفور نجاحًا هائلًا بفعل كاريزما قادتها، وبفعل خطاب أخروي يناسب أزمة المجتمع الذي تداعت بنى سلطته التقليدية وبات فريسة لإفقار شامل وحروب أهلية ودولية. وفي المقابل، استقبلت هذه الجماعات، بما فيها يي غان داو، الممارسات الأخلاقية والطقوسية والروحية للموروث الكونفوشيوسي (الاستبطان التأملي، والكتابة الملهمة، واستخدام سلالم الأفعال الصالحة أو الطالحة، وطقوس الخلاص) المتروك بسبب فشل الكونفوشيوسية المؤسساتية[300].

ومواصلة لهذا التقليد مباشرةً، قامت [حركة] كيغونغ، وقد عرفت نجاحًا هائلًا في عقدي 1980 و1990 بتجديد ممارسات وتصورات ذات مقام رفيع على الدوام (المعتقد الألفي، الإثيقا، الكونفوشيوسية)، وتم لها ذلك في إطار مؤسسي جديد، ولكن لا مجال فيه لتدخل الدولة في إعادة تنظيم العبادات الدينية. لقد حاول النظام الشيوعي أن يستعيد هذه الممارسات بعد أن جرّدها من شكلها الديني في إطار كيغونغ الدولة، ولكن ليفعل ذلك لزمه أن يتنكر لاعترافه بمجموعات الـ «كيغونغ» عندما استعادت تلقائيًّا طبيعتها الدينية بشكل

(300) Philip Clart, «Confucius and the Mediums: Is There a «Popular Confucianism»?», *Toung Pao,* LXXXIX, 1 - 3, 2003, p. 1 - 38.

بيّن[301]. واليوم، ترفض [مجموعة] فالين غونغ (Falungong)، وهي المتفرعة من عالم كيغونغ أن تصنَّف على أنها دين (فهي تقدم خطابها على أنه حقيقة عليا تحيط بالأديان)، ومع ذلك فهي ليست سوى محصلة تلك المسيرة الطويلة لإعادة ابتكار الدين بحكم تأثير سياسات الدّولة الوطنية ثم الدولة الشيوعية. وتخلّت الـ «فالين غونغ»، شأنها في ذلك شأن النظام الشيوعي، عن الدين التقليدي في القرى، وعن احتفالاته الأهلية [الجماعاتية] وعن عباداته وخصوصياته الفئوية، ودعت إلى ممارسة إثيقا تأملية تكون فردية وكونية.

اختراع الدّين والعلمانية

إن تاريخ الدين و«الأديـان» الحديث، وعلى نحو ما أوجزت هنا إيجازًا شديدًا، هو تاريخ صينيّ على نحو مخصوص، ولكن يمكن فهمه في سياق من المقارنة يكون أشدّ، باعتبار التلازم بين انبثاق الحداثة وانبثاق الدين وانبثاق العلمانية في كل أنحاء العالم منذ نهاية القرن التاسع عشر، فإذا اعتبرنا وجهة النظر هذه، فإن تحليلي يلتقي عندئذ مع ذلك الذي بلوره بيتر فان دير فير (Peter Van der Veer)، إذْ لاحظ في الحالة الكولونيالية للهند، إنتاج «الدين» والعلمانية والحداثة إنتاجًا متزامنًا وشديد الترابط[302]. وحريّ بي أن أضيف الخرافة إلى ذلك، فهي قد اختُرِعت نقضًا لأطروحة العناصر الثلاثة السابقة، فإن كل حدّ من

(301) David Palmer, *La Fièvre du qigong: Guérison, religion et politique en Chine, 1949 - 1999,* Paris, EHESS, 2005.

(302) Peter van der Veer, *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain*, Princeton, Princeton University Press, 2001.

الحدود لا يُعَرَّف بإطلاق وإنما بنسبته إلى الحدود الأخرى، فكل تغيير يطرأ على تأويل حدّ منها، بحكم خضوع هذه الإيديولوجيات الكونية لعمليات استعادة وتأويل محلية، يؤدّي إلى تغيير معاني سائر الحدود.

زد على ذلك أنّ مجيء الحداثة والعلمانية لا يعني البتة أن ما يتم بناؤه بوصفه «دينًا» يفقد قيمته وطابعه المرئي. وإنما بالعكس، ينتج الفصل بين الأديان والدولة ديانة في شكل جديد يكون وطنيًا، بل وحتى قوميًّا، ويحدث توسعًا وانتشارًا لهذه الدّيانة في دائرة الفضاء العمومي، كما سبق ورأينا، مع الأعمال الاجتماعية لسي جي غونغ دي هوي، أو مع الدور السياسي الذي تؤديه مختلف الجمعيات الدينية، على سبيل المثال. ولئن كان السياق (وهو إمبريالي أكثر ممّا هو استعماري) وأشكال هذا الاختراع (الجمعيات الدينية الوطنية) مختلفَين في الصين عمّا هما في الهند وفي غالبية بلدان آسيا، فإننا نلاحظ على الرغم من ذلك سيرورة متشابهة حيث تنتشر الأشكال الجديدة «للدين» داخل دائرة الفضاء العمومي وتتحدّد بذاتها على نحو غير قابل للانفصام عن الدولة ـ الأمة وعن مثلها العليا الزمانية والتقدمية والجامعة.

وبالتالي هل يمكننا الحديث، إذا نظرنا إلى مجمل العالم الصيني من سنة 1898 إلى أيامنا هذه، عن عملية فصل غير مكتملة بين الدولة والأديان ولكنها في تقدم مطرد يقرب من النموذج الغربي[303]؟ هناك

(303) Vincent Goossaert, «Les Fausses séparations de l'État et de la religion en Chine 1898 - 2004», *De la séparation des Églises et de l'État à l'avenir de la laïcité,* Jean Baubérot et Michel Wieviorka (éds.), Paris, L'Aube, 2005, p. 49 - 58 («Les entretiens d'Auxerre»).

محاولات جرت في هذا الاتجاه، ومرد ذلك إلى كون المثل العليا والمفاهيم الغربية في موضوع السياسة الدينية قد استخدمها القادة والمثقفون الصينيون على نطاق واسع، وهي لا تزال كذلك، وإن غالبًا ما كانت منزاحة عن أصولها، هذا إن لم تكن مناقضة لمعاني الأصول تمامًا[304]. ومع ذلك، يبدو لي من المستحيل الحديث عن علمانية في الحالة الصينية، ففي الواقع يفتقد السياق الصيني عنصرًا حاسمًا متوافرًا في العلمانية الفرنسية: إنه عنصر التفاوض، فالدولة الإمبراطورية، ثم الجمهورية ثم الشيوعية، لم تكن تفاوض أو تكاد، إلا مع أعيان القوم من البوذيين والطاويين الذين لم يكن ممكنًا لهم مع ذلك التحدث إلا باسم قسم من الكهنة. والمهم هنا هو أن العلاقات بين الجماعات الدينية والدولة قد قامت بشكل أساسي على الإكراه وعلى المقاومة، وهي مقاومة فاعلة نشيطة في أوساط بعض الجماعات الإثنية (مثل التيبيتيين، والأويغور Ouighours) والتّنظيمات الدينية المضطهدة، وكذلك الأمر بالنسبة إلى المقاومة السلبية التي تبديها جماعات محلية متمسكة بهويّتها ورؤيتها للعالم التي لا تتوافق مع عقيدة الدولة، وإن كانت مقاومتها أقل وقعًا وبروزًا مع كونها أكثر انتشارًا[305].

وهناك عنصر اختلاف آخر يكمن في موقف الدولة من مسألة العقيدة والمعتقدات والممارسات، فإن الدولة الجمهورية بمختلف

---

(304) David Palmer, «Doctrines hérétiques», op. cit.

(305) Stephan Feuchtwang, «Religion as Resistance,» in: Elizabeth J. Perry et Mark Selden (éds.), *Chinese Society: Change, Conflict and Resistance,* London, Routledge, 2000, p. 161 - 177.

أشكالها (سواء نظام بيه يانغ Beiyang، أو النظام القومي، أو النظام الشيوعي) إذا كانت ترفض استمرارية النظام الإمبراطوري الذي كان يتمتع بالسلطة العقدية على مجموع الديانات، فإنها استمرت مع ذلك على الصعيد العملي، تنصّب نفسها سلطة دينية وتتصرف في المسائل اللاهوتية: لم تكن الدولة الجمهورية محايدة وبلا موقف قطّ، فخلافًا للدول الغربية، التي تمسك ـنظريًا على الأقلـ عن إعلان موقفها من مضمون المسألة الدينية، فإن الأنظمة الصينية تستخدم نظريات في الدين غالبًا ما تقيم شرعيتها على أساس «العلم»، هادفة إلى فصل الدين عن الخرافة، و«الأديان» عن «المذاهب»، و«الأرثوذكسية» عن «الهرطقة». كذلك هي الحملة التي أطلقها النظام الشيوعي أخيرًا ضد الـ «فالين غونغ»، فهي تظاهرة هائلة ولكنها ليست خرقاء على الإطلاق: تحكم الدولة على فرقة فئوية بأنها انحرفت دينيًا، ثم تفرض على مختلف المؤسسات الدينية المعترف بها أن تدعم حكمها. وحتى الدولة التايوانية التي تمارس الآن سياسة «ذرهم يفعلون»، تعتمد خطابًا يثمّن بعض المواقف الدينية ويشجعها (الالتزام الأخلاقي) وتحط من شأن مواقف أخرى (كالاحتفالات والتضحيات الواسعة النطاق التي تتطلب نفقات باهظة)[306].

هكذا، فالظاهر أنّ الكلام على العلمانية في الحالة الصينية ليس أمرًا مُحالًا وحسب، بل إن براديغماتها تبدو أيضًا بلا فاعلية وبلا جدوى. أما ما أُعلِن وقيل عن انحدار الشأن الدّيني في الصين حتى

(306) Paul R. Katz, «Religion and the State in Post-War Taiwan», in: Daniel Overmyer (éd.), *Religion in China Today,* op. cit.

حدود السبعينيات بالخصوص، فتبين أنه إعلان وهميّ: فجليّ للعيان ما نلاحظه في مجمل العالم الصيني اليوم من حيوية دينية، سواء بانبعاث الجماعات القديمة بعد عقود من القمع، أو بظهور أشكال تدين جديدة. حاولت الدولة علمنة طقوس دورة الحياة، وبخاصة ما تعلق منها بالموت، ولكن إذا كان ذلك قد نجح جزئيًّا في الوسط المديني، فإنه أخفق في الوسط الريفي تمامًا، ما أحدث الانقطاع بين المدينة والريف، وهو الانقطاع الذي تتميّز به الحداثة في الصميم. والأديان نفسها لم تكتس طابعًا دنيويًّا إلا بمقدار ضعيف، لأنّ ذلك الطابع كان لها من قبلُ، في المرحلة الإمبراطورية، وبمقدار شديد، إذ كانت سلطة الكهنوت محدودة، وغالبية الجماعات الدينية كان يقودها علمانيّون، وإن دفعت حركة من المثقفين طوال هذا القرن إلى إضفاء علمنة متزايدة على البوذية والطاوية. إنّ التقليد التعددي الموغل جدًّا في القدم، الخاص بالديانة الصينية والموجود حتى داخل العائلات، جعل من المعتقدات والممارسات الدينية منذ زمن طويل مسألة اختيار شخصي: إذا كانت المشاركة في العبادات الجماعية لقرية أو زمرة من الناس أو مهنة أمرًا إلزاميًّا، فطابعها الإكراهي ضعيف، كما أن أشكال الحياة الدينية الأخرى تخص كل شخص بمفرده. كذلك، لم يكن السكان ينظرون إلى السّياسات الهادفة إلى مراقبة المؤسّسات الدينية والحدّ منها على أنها قادرة على تحرير الأفراد.

زد على ذلك أمرًا آخر، وهو من دون شك السبب الرئيسي في استحالة الدَنيَوة واستحالة العلمنة في الصين في آن واحد، ومفاده أنه إذا كانت المؤسسات الكهنوتية التي تمّت إعادة اختراعها على أنها

«أديان» فشكلت موضوع معالجة خاصة من الدولة (وهي الإسلام والكاثوليكية والبروتستانتية والبوذية والطاوية الرسمية) قد انفصلت عن السياسة، فإن الجماعات الشعائرية بقيت، في المقابل، مؤسسات دينية وسياسية. إنّ إعادة بناء معبد وتنشيطه وإقامة احتفالات، لا تزال وسائل أساسية تستخدمها النخب المحلية لكسب شرعية شخصية صالحة لأن تترجم نفسها في النفوذ السياسي، سواء بوساطة الانتخابات أو لتعزيز موظف معين في منصبه، وهذا ما يحدث في الصين الشعبية كما في تايوان، وفي سائر أنحاء العالم الصيني: تغذي الكاريزما الدينية الكاريزما السياسية، والعكس بالعكس، من دون أن يوجد حل يوجب التواصل بين الاثنتين، وهما اللتان تتقاسمان معاني التفاني نفسها من أجل العدالة والمصلحة العامة[307]. وعلى العكس من ذلك تمامًا، يعتبر الموظفون في أيامنا هذه، وبخاصة في الصين الشعبية، أنّ من المناسب إسناد بعض الخدمات العامة (شق طرق وصيانتها، فتح مدارس، إنشاء بنى تحتية أخرى) للجماعات الدينية المحلية، وهم لا يجدون في ذلك أي اعتراض. لئن اتخذت الأديان الجديدة المعولمة (سي جي غونغ دي هوي، يي غان داو) ألقابًا ومسوغات مختلفة جدًّا، فإنها فضاءات مستقلة تُصنع فيها السياسة[308].

---

(307) Stephan Feuchtwang et Wang Mingming, *Grassroots Charisma: Four Local Leaders in China,* London: Routledge, 2001.

(308) Robert P. Weller, «Worship Teaching and State Power in China and Taiwan», in: William C. Kirby (éd.), *Realms of Freedom in Modern China*, Stanford, Stanford University Press, 2004, p. 285 - 314.

وفي نهاية المطاف، فإن مشروع الحداثة الكبير الرامي إلى إحلال «الدين» محل «الخرافة» أحدث نشاطًا دينيًا إبداعيًا ملحوظًا طوال القرن العشرين الصيني، وذلك بظهور ديانات جديدة تأوّلت النموذج المسيحي الغربي تأوّلات لا سابق لها بناء على هذا المشروع، الذي أخفق مع ذلك: فإن ممارسات شتّى، في لحظة أو أخرى وعلى مقتضى خط مجابهة ما انفك يتحرك، قد أعيد اختراعها كـ«دين» أو أطبق عليها المنع والنبذ كـ«خرافة»، تتعايش وتتخالط بطريقة غير متوقعة على الإطلاق.

فنسان غوسار

المراجع

ALLÉS Élisabeth, «À propos de l'islam en Chine: provocations antireligieuses et attitudes anticléricales du XIXe siècle à nos jours», *Extrême-Orient, Extrême-Occident,* no. 24, 2002.

BASTID-BRUGUIÈRE Marianne, «Liang Qichao yu zongjiao wenti» (Liang Qichao et le problème de la religion), *Tôhô gakuhô,* no. 70, 1998.

_______, «La Campagne antireligieuse de 1922», *Extrême-Orient, Extrême-Occident,* no. 24, («L'anticléricalisme en Chine»), 2002.

CHANDLER Stuart, *Establishing a Pure Land on Earth: The Foguang Buddhist Perspective on Modernization and Globalization,* Honolulu, University of Hawaii Press, 2004.

CHEN Hsi-yuan, «Zongjiao» - yige Zhongguo jindai wenhua shi shang de guanjian *ci»* («««Religion», un mot clé



pour l'histoire culturelle de la Chine moderne»), *Xin shixue,* 13 - 4, 2002.

________, *Confucian Encounters with Religion: Rejections, Appropriations, and Transformations,* London, Routledge (à paraître).

CLART Philip, «Confucius and the Mediums: Is There a «Popular Confucianism»?», *T'oung Pao,* LXXXIX, 1 - 3, 2003.

CLART Philip et JONES Charles B. (éds.), *Religion in Modern Taiwan: Tradition and Innovation in a Changing Society,* Honolulu, University of Hawaii Press, 2003.

DUARA Prasenjit, *Sovereignty and Authenticity; Manchukuo and the East Asian Modern,* Lanham, Rowman & Littlefield, 2003.

FEUCHTWANG Stephan, «Religion as Resistance», in: Elizabeth J. Perry & Mark Selden (éds.), *Chinese Society: Change, Conflict and Resistance,* Londres, Routledge, 2000.

FEUCHTWANG Stephan et WANG Mingming, *Grassroots Charisma: Four Local Leaders in China,* London, Routledge, 2001.

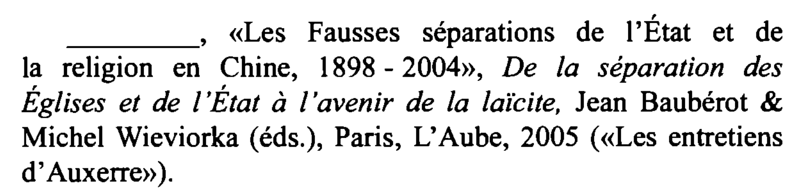
GOLDFUSS Gabriele, *Vers un bouddhisme du XX^e^ siècle: Yang Wenhui (1837 - 1911), réformateur laïque et imprimeur,* Paris, Collège de France, Institut des hautes études chinoises, 2001.

GOOSSAERT Vincent, *Dans les temples de la Chine: Histoire des cultes, vie des communautés,* Paris, Albin Michel, 2000, coll. «Sciences des religions».

________, (éd.), «Anticléricalisme en Chine», *Extrême-Orient, Extrême-Occident,* no. 24, 2002.

________, «Le Destin de la religion chinoise au XX^e^ siècle», *Social Compass,* vol. 50, no. 4, 2003.

________, «Le Concept de religion en Chine et en Occident», *Diogène,* no. 205, 2004.


________, «Les Fausses séparations de l'État et de la religion en Chine, 1898 - 2004», *De la séparation des Églises et de l'État à l'avenir de la laïcite,* Jean Baubérot & Michel Wieviorka (éds.), Paris, L'Aube, 2005 («Les entretiens d'Auxerre»).

________, «1898: The Beginning of the End for Chinese Religion?», *Journal of Asian Studies,* 65 - 2, 2006 (à paraître).

________, «Une réinvention à l'occidentale des religions chinoises: Les associations religieuses nationales créées en 1912» (à paraître).

HARDACRE Helen, *Shintô and the State, 1868 - 1988,* Princeton, Princeton University Press, 1989.

HUANG Julia Chien-yu, «Recapturing Charisma: Emotion and Rationalization in a Globalizing Buddhist Movement from Taiwan», thèse de doctorat, Boston, Boston University, 2001.

KATZ Paul R., «Religion and the State in Post-War Taiwan», in: Daniel Overmyer (éd.), *Religion in China Today,* 2003.

LAGERWEY John, «À propos de la situation actuelle des pratiques religieuses traditionnelles en Chine», in: Catherine Clémentin Ojha (éd.), *Renouveau religieux en Asie,* Paris, EFEO, 1997.

LAI Chi-tim, «Minguo shiqi Guangzhou shi «Namo daoguan» de lishi kaojiu» (Étude historique des Namo daoguan (Troupes taoïstes) de Canton à l'époque républicaine), *Zhongyang yanjiuyuan jindaishi yanjiusuo jikan,* no. 37, 2002.

LIU Xun, «In Search of Immortality: Daoist Inner Alchemy in the Early Twentieth-Century China», thèse de doctorat, Los Angeles, University of Southern California, 2001.

LÖWENTHAL Rudolf, *The Religious Periodical Press in China,* San Francisco, Chinese Materials Center, 1978 (1940).

NEDOSTUP Rebecca Allyn, «Religion, Superstition and Governing Society in Nationalist China», thèse de doctorat, New York, Columbia University, 2001.

OVERMYER Daniel (éd.), *Religion in China Today (The China Quarterly Special Issues,* New Series 3), correspond au no. 174 (juin 2003) de *The China Quarterly.*

PALMER David, *La Fièvre du* qigong: *Guérison, religion et politique en Chine, 1949 - 1999,* Paris, EHESS, 2005.

________, «Doctrines hérétiques, sociétés secrètes réactionnaires; sectes pernicieuses: paradigmes occidentaux: et groupes religieux stigmatisés en Chine moderne» (à paraître).

PAPER Jordan D., «Mediums and Modernity: The Institutionalization of Ecstatic Religious Functionaries in Taiwan», *Journal of Chinese Religion,* no. 24, 1996.

PITTMAN Don A., *Toward a Modern Chinese Buddhism: Taixu's Reforms,* Honolulu, University of Hawaii Press, 2001.

POTTER Pitman B., «Belief in Control: Regulation of Religion in China», in: Daniel Overmyer (éd.), *Religion in China Today,* 2003.

THORAVAL Joël, «Pourquoi les «religions chinoises» ne peuvent elles apparaître dans les statistiques occidentales?», *Perspectives chinoises,* no. 1, 1992.

VAN DER VEER Peter, *Imperial Encounters. Religion and Modernity in India and Britain,* Princeton, Princeton University Press, 2001.

WELCH Holmes, *The Buddhist Revival in China,* Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1968.

WELLER Robert P., «Worship, Teachings, and State Power in China and Taiwan», in: William C. Kirby (éd.), *Realms of Freedom in Modern China,* Stanford, Stanford University Press, 2004.

الفصل الثامن

الطب الصينيّ التقليديّ في جمهورية الصين الشعبية من «تقليد مخترَع» إلى «حداثة بديلة»

يروّج المتمرّسون بالطّب الصيني التقليدي لتقنياتهم في العالم بأسره، مستندين إلى سلطة تاريخ قديم يزيد على خمسة آلاف سنة تشهد عليه إبر الحجارة النّيوليتية. يقوم هذا الزّعم على ثلاث أساطير على الأقل.

يجدر بنا أن نميّز، في البداية، بين «الطب في الصين»، وهو ما يتضمن تقنيات علاجية مختلفة ترجع إلى بداية البشرية[309]، والطب الصيني التقليدي الذي يرجع إلى ألفي سنة فقط. إنّ ما نسميه اليوم «الطب الصيني التقليدي» بدأ إبان حكم سلالة الـ «هان» (206 ق.م. ـ 220 م.). كان الأمر يتعلق يومذاك بطبابة عالمة تمارسها نخبة مثقفة. وإذْ إن هذا الطب كان يتنزل في إطار استمرارية التعليمات العلمية التي كانت توفرها المخطوطات الطبية الدينية للقرن الثاني ق.م. ومختلف أشكال الطب الشعبي[310]، فإنّها

---

(309) Paul U. Unschuld, *Medicine in China: A History of Ideas,* Berkeley, University of California Press, 1985.

(310) Donald Harper, *Early Chinese Medical Literature: The Mawangdui Medical Manuscripts,* London, Routledge, 1998; Marc Kalinowski (dir.), *Divination et société dans la Chine médiévale: Etude des manuscrits de Dunhuang de la Bibliothèque nationale* =

كانت تستند إلى فكرة معقدة صيغت في كتاب **القانون الداخلي للإمبراطور الأصفر** (*Canon interne de l'Empereur jaune*) (*Huangdi neijing*)، وجَمع هذا الكتاب المنشور في ظل حكم سلالة الـ«سونغ» (960 ـ 1127) مختلفَ النصوص التي كتبت بين القرن الثالث ق.م. والقرن الثالث الميلادي[311].

يلي ذلك أنه على رغم اكتشاف الإبر الحجرية وألفاظ خصوصية جاءت في المخطوطات الأولى، فإننا نخطئ إذا مَثّلْنا كل ممارسة تستخدم الإبر بطب الوخز بالإبر. ومنذ أن استُخدِمت الإبر اعتمادًا على مرجعية الـ«يين» والـ«يانغ»، يمكن فقط عندها الكلام عن ظهور المعالجة بالوخز بالإبر وبالكيّ[312].

= *de France et de la British Library,* Paris, Bibliothèque nationale de France, 2003; Vivienne Lo et Christopher Cullen (dirs.), *Médieval Chinese Medicine: The Dunhuang Medical Manuscripts,* London, Routledge-Curzon, 2005; Catherine Despeux (dir.), *Médecine, religion et société dans la Chine médiévale: Les Manuscrits médiévaux de Dunhuang* (à paraître).

(311) David J. Keegan, *The «Huang-ti Nei Ching»: The Structure of the Compilation; The Significance of the Structure,* thèse de doctorat, Berkeley, Université de Californie, 1988; Nathan Sivin, «Huang-ti Nei Ching», in: Michael Loewe (dir.), *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide,* Berkeley, The Society for the Study of Early China & the Institute of East Asian Studies, Berkeley, University of California, 1993, p. 196 - 215.

(312) Lu Gwei-djen et Joseph Needham, *Celestial Lancets: A History and Rationale of Acupuncture and Moxa,* Cambridge, Cambridge University Press, 1980; Ma Boying, *Zhongguo yixue wenhua shi,* Shanghai, Shanghai renmin chubanshe, 1994.

(**تاريخ الطب في الثقافة الصينية**).

إنّ هاتين الطريقتين قد ظهرتا، مثلهما تمامًا مثل ابتلاع مستخلصات بالإغلاء في الماء، في اللحظة التي اهتمت فيها النظرية الطبية بموضوع الـ «كِي» (qi) الذي يُتحَقّق من حركاته وكيفيّاته بفحص السّحناء «سيه» (se)، وجس النبض «ميه» (mai)[313]. وقد حدثت هذه التحوّلات العلاجية النظرية والتشخيصية بين القرنين الثاني والأول ق.م.[314].

وأخيرًا، فإنّ الممثلين الأساسيين للطب العلمي في الصين كانوا من الرّجال (ولكن ليس حصرًا منهم)[315]، وكانوا يمارسون عملهم في فضاءات اجتماعية تتسم بالرجوع إلى «سلطة تقليدية»[316] قوامها الخبرة جينغ يان (jingyan)، والمهارة لينغ هو (linghuo). والواقع أن ممارسي هذا الطب في أيامنا هذه يضفون الشرعية على ممارستهم

(313) Yamada Keiji, *The Origins of Acupuncture, Moxibustion, and Decoction,* Kyoto, International Research Center for Japanese Studies, 1998.

(314) Elisabeth Hsu, «Chunyu Yi», in: William F. et Helen Bynum (dirs.), *Dictionary of Medical Biographies,* London, Greenwood Press, 2007, vol. 2, p. 343 - 348.

(315) Francesca Bray, *Technology and Gender: Fabrics of Power in Late Imperial China,* Berkeley, University of California Press, 1997, p. 273 - 368; Charlotte Furth, *A Flourishing Yin, Gender in China's Medical History, 960 - 1665,* Berkeley, University of California Press, 1999.

(316) Elisabeth Hsu, «Spirit (*shen*), Styles of Knowing, and Authority in Contemporary Chinese Medicine», *Culture, Medicine and Psychiatry,* no. 24, 2000, p. 197 - 229.

بالاستناد إلى الخبرة[317] فيستخدمون بلاغة مصوغة في التاريخ الحديث[318]. وتقوم هذه البلاغة على الخبرة، ولكنها ظهرت، بشكل خاص، أثناء مسيرة بناء الأمة الجمهورية (1911 ـ 1949)، ثم أثناء بناء الشيوعية (1949 ـ)، فقادت إلى «اختراع تقليدٍ»، تقليد «الطب الصّيني التقليدي» (ط.ص.ت.) (MCT)[319].

ط. ص. ت. (MCT)

سمحت لنا أبحاثنا الإثنوغرافية خلال الثمانينيات في إحدى أكاديميات الطب الصيني التقليدي [الـ «طصت» اختصارًا] باستنتاج أنه ظاهرة سوسيولوجية ومفهومية مميّزة في الحقل الطبي[320]. أما سوسيولوجيًّا، فدُرِّس الـ «طصت» ولا يزال بالمعاهد الحكومية بدءًا من الخمسينيات على أنه الطب الرسمي في الصين الشعبية، أما مفهوميًّا فإنه يقوم على **زهونغ يي غيه لين** (*Zhongyi gailun*) (وهي **مبادئ الـ «طصت»**) التي تستوحيها الكتب المدرسية المؤلفة في

---

(317) Judith Farquhar, *Knowing Practice: The Clinical Encounter of Chinese Medicine,* Boulder, Westview Press, 1994.

(318) Xiang Lei, «How Did Chinese Medicine Become Experiential? The Political Epistemology of Jingyan», *Positions: East Asia, Culture Critique,* no. 10 (2), 2002, p. 333 - 364.

(319) لقد اخترنا (الاختصار) (MCT ط ص ت) بدافع أنثروبولوجي يتطلب منا احترام وجهة نظر المعنيين الذين ترجموا زهونغ يي (zhongyi) بـ MCT.

(320) Elisabeth Hsu, *The Transmission of Chinese Medicine,* Cambridge, Cambridge, University Press, 1999.

النصف الثاني من القرن العشرين. فإذا اعتبرنا هذا الأمر من منظور بَيْثقافي، أمكننا أن نقارن الـ «طصت» بالتّجديد نفسه الذي عرفته أنواع محلّية أخرى من الطب تُنعت ـللمفارقةـ بـ «التقليدية» في حين أنها تطمح إلى أن تكون مُحَدَّثة [مُعصْرنة]، وعملية ومُمَنهجة ومُعَيَّرة وفق المواصفات المتواضع عليها(321). قد يبدو إضفاء المواصفات على تعليم الـ «طصت» بمثابة مؤشّر على تغريبه، ولكن عملية القوننة هذه كانت حاضرة في مشاريع حكومية مشابهة في كامل التاريخ الصيني السلالي(322).

وتذهب المؤرخة كيم تايلور (Kim Taylor) من جهتها إلى أن تنميط مواصفات الـ «طصت» شكلت مشروعًا شيوعيًّا بامتياز(323) لعبت فيه إيديولوجيا الحزب الشيوعي الصيني دورًا هامًّا، وكذلك السياسات التي مارسها في مرحلة مبكرة، فضلًا عن شروحات ماو تسي تونغ هو بالذات وعلى تدخلاته. وهكذا لم ينقطع الطب الصيني طوال القرن العشرين عن تحديد نفسه بالتعارض مع الطب الغربي. هناك ثلاث مراحل ميزت هذه الحركة الشيوعية:

---

(321) انظر أيضًا: Elisabeth Hsu, «Five Phase Theory as a Construct of TCM Teachings» texte présenté au 9e Congrès international sur l'histoire des sciences en Asie de l'Est, 23 - 27 août 1999.

(322) Elisabeth Hsu, *The Transmission of Chinese Medicine,* op. cit., p. 2.

(323) Kim Taylor, *Chinese Medicine in Early Communist China, 1945 - 1963: A Medicine of Revolution,* London, Routledge, 2004.

التعاون (1945 ـ 1950)، والتوحيد (1950 ـ 1958)، والتكامل (1958 ـ حتى أيامنا هذه). وإذْ كان ماو تسي تونغ يرغب في توحيد الطب الصيني والغربي فإنه كان يرمي إلى أن يصْطَفّ الطبُّ الصيني بمختلف أصنافه، وجذريًا، في صفّ الطب العلمي. واستمر الأمر إلى سنة 1958، عندما وجّه ماو عنايته إلى مسائل عاجلة أكثر فاعتُمِد خطّ أكثر مرونة، وهو ما سيسمح بقيام الـ «طصت».

بيد أن البادي لنا هو أن هذا المشروع الشيوعي كان من قَبل مشروعًا قوميًا، فبعد سقوط النظام الإمبراطوري سنة 1911، عرفت الصين على التوالي مرحلة «أمراء الحرب»، والحرب العالمية الثانية، والحرب الأهلية. لم يتوصل الجمهوريون قطّ إلى بسط نفوذهم على البلاد أو إلى إقرار حضور قومي في الدولة بمقدار ما فعل الشيوعيون. ويمكن القول بعبارة أخرى إن الطب الصينيّ التقليديّ تم اختراعه هديًا بدرب الثورة الشيوعية لسنة 1949، أي في اللحظة التي عرفت أثناءها الصين مرحلة لا سابق لها من مراحل بناء الأمة.

«اِبتكار تقليد» في الدولة ـ الأمة الوليدة

يرى إيريك هوبسباوم (Eric Hobsbawm) أنّ هناك ثلاث خصائص «للتقاليد المبتكرة» تسترعي انتباهنا[324]. وأوّل أمر فيها هو السرعة التي ظهرت بها هذه التقاليد، فالسرعة هي ما يميزها أكثر من استمرارها قيد الحياة. والواقع أن الـ «طصت» قام في وقت

(324) Eric Hobsbawm, «Introduction: Inventing Traditions», in: Eric Hobsbawn et Terence Ranger (dirs.), *The Invention of Tradition,* Cambridge, Cambridge University Press, 1983, op. cit., p. 1 - 14.

قصير جدًّا يسهل تحديد تاريخه. وترى تايلور[325] أن مأسسة تعليم الـ «طصت» في الأكاديميات وممارسته جرتا ما بين 1956 و1964، وقد فتحت الأكاديميات الأربع الأوليات في بكين وشانغهاي وشينغ دي وكانتون منذ سنة 1956. ثم بلغ عددها العشرين في العام 1960. وكان الكتاب التعليمي الأول بعنوان زهونغ يي غيه لين، وأُلِّف في ننكين (Nankin) سنة 1958. واكتملت سلسلة أولى تضم ثمانية عشر كتابًا سنة 1962. ثم تلتها مجموعة من ستة عشر كتابًا نشرت سنة 1964، وهي ما بات يشكّل مذّاك، مع صدور الطبعة الخامسة للمجموع في فترة 1984 ـ 1985، نواة الـ «طصت».

أما الخاصية الثانية، فهي ما يطبع التواصل مع الماضي من بُعدٍ «تخييلي في الجزء الأكبر منه»[326]، وهو التواصل الذي يعلن تقليد مخترَع عن انتمائه إليه. وبالتالي، إذا كان هناك قسط تجديدي موجود في كل طقس من الطقوس وكان هناك فعل نقليّ لمدونة علمية، فهل من الضروري إقامة تضادّ بين تقليدِ «أصيل» و«قديم» و«ثابت» وتقليدِ «مبتكر» و«جديد»؟ لقد ساعد هذا التمييز عددًا من المؤرخين على إعادة النّظر في مشروعية الموروث، وحتى في الكشف عن تلاعب السلطة. وفي الحالة التي تعنينا، ليس هذا التمييز مفيدًا، لأنّ الطبّ العلمي في الصين سيصبح عندئذ «تقليدًا مبتكرًا» منذ البدايات، أي قبل حوالى ألفي سنة.

---

(325) Kim Taylor, *Medicine of Revolution,* op. cit, p. 103 - 135.

(326) Eric Hobsbawm, art. cit., p. 4.

وأمّا الخاصية الثالثة، فهي بالمقابل، عظيمة الفائدة في فهم ظاهرة الـ «طصت» كمشروع قومي. ويقصد هوبسباوم من خلال مفهوم اختراع التقليد [الموروث] «بناء الهوية» أي الهويات الجديدة التي تنتجها القومية الناشئة وتعبر عن نفسها بالطقوس العامة القديمة في دائرة ما هو سياسي ودائرة ما هو اجتماعي. من وجهة النظر هذه، يصبح الـ «طصت» «تقليدًا مبتكرًا».

إن القومية لا تتطلب بالضرورة الانطواء داخل تقليد «محلّي»، ففي الخمسينيات اندرج بناء الدولة ـ الأمة الصينية الشيوعية في سياق الاشتراكية الدولية، وكانت مهمة الـ «طصت» ورسالته الوصول إلى شعوب العالم بأسره[327]. فضلًا عن ذلك، قام العديد من القوميين الجمهوريين بجهود لبلوغ الحداثة فاعتبروا أنّ الموروثات الصينية القديمة تشكّل حاجزًا في وجه التقدم[328]، وناضلوا في سبيل إدخال العلوم الغربية إلى الصين. ويضمّ هذا الموقف التقدمي أيضًا إعلان ماو في سنة 1958، الذي جاء فيه أن الطب الصيني يشكل «كنزًا كبيرًا»[329] يسمح بخلق العلم المستقبلي الجديد، وهو الإعلان،

---

(327) Mei Zhan, *The Worlding of Traditional Chinese Medicine: A Trans-local Study of Knowledge, Identity, and Cultural Politics in China and the United States*, thèse de doctorat, Berkeley, Université de Stanford, 2002.

(328) Ralph C. Croizier, *Traditional Medicine in Modern China: Science, Nationalism, and the Tensions of Cultural Change*, Cambridge, Harvard University Press, 1968.

(329) Kim Taylor, *Medicine of Revolution*, op. cit., p. 120 - 123.

ويا للمفارقة، الذي سيتحول إلى رسالة اعتزاز بالنسبة إلى التراث الثقافي التقليدي الأصيل[330]. وبكلّ تأكيد، لم يناد ماو أبدًا بالعودة إلى «القديم» أو إلى «التقليد»[331]، حتّى عندما كان يدافع عن الفكرة القومية القائلة بمعالجة صينية خالصة للمشاكل.

أثناء حركة «القفزة الكبرى إلى الأمام» وأثناء المجاعة التي تلتها، فيما السياسة الصحية كانت شبه منعدمة، شُرع في تنميط مواصفات الـ «طصت». وكان عدد الذين يمارسون الطب الصيني يومذاك، بحسب المؤرخين، يزيد على عدد الذين يمارسون الطب الغربي في الصين بخمسين مرة، أي بنسبة من 500.000 إلى 10000 ـ 20000[332]. وكانت النباتات الطبية الصينية متوافرة بيسر، ولم يكن الوخز بالإبر يتطلب سوى تجهيزات قليلة يسهل التحكم فيها واستعمالها بكل

---

(330) Elisabeth Hsu, *The Transmission of Chinese Medicine,* op. cit., p. 170 - 174.

(331) Kim Taylor, «A New, Scientific, and Unified Medicine: Civil War in China and the New Acumoxa, 1945 - 1949», in: Elisabeth Hsu (dir.), *Innovation in Chinese Medicine,* Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 343 - 369.

لفظة «قديم» التي استخدمها ماو في خطابه في يان آن (Yan´an) كانت تحمل دلالات انتقاصية، ولفظة «تقليدي» التي سوف نشهد ظهورها حوالى منتصف الخمسينيات، تبقى أكثر التباسًا. انظر: Kim Taylor, *Medicine of Revolution,* op. cit., p. 84 - 89.

(332) Ralph C. Croizier, *Traditional Medicine in Modern China,* op. cit., p. 151 - 209.

انظر أيضًا: Kim Taylor, *Medicine of Revolution,* op. cit.

بساطة. تمثلت الاكتشافات الثلاثة الجديدة في عالم الوخز بالإبر، والتي ظهرت خلال «القفزة الكبرى إلى الأمام»، في علاج الأذن، والوخز الجمجمي بالإبر، والتبنيج الإبري[333]، ولكنها لم تأت في رأي تايلور[334] عن محض صدفة. وعلى النحو نفسه ينحو ديفد بالمر (David Palmer)، فيتكلم عن القفزة إلى الأمام التي شهدتها في ذلك الوقت بعينه، مأسسةُ الـ «كيغونغ» التي كانت لها مزية وحيدة، وهي تحسين الوضع الصحي من دون الحاجة إلى أي تجهيزات[335].

إنّ عزم النظام الشيوعي على الجمع بين الطب الغربي والطب الصيني ظاهرة فريدة في تاريخ القرن العشرين، فهو ينطلق بدون شك من رغبة المصلحين الجمهوريين، الذين يلقبهم التأْريخ الرسمي بـ «مدرسة الانصهار» ـ على رغم أن لهؤلاء المصلحين في الواقع أفكارًا مختلفة جدًّا عن الطبّ الصّيني وغير قابلة للاختزال فيه ـ[336] في أن

---

(333) Elisabeth Hsu, «Innovations in Acumoxa: Acupuncture Analgesia, Scalp Acupuncture and Ear Acupuncture in the PRC», *Social Science and Medicine,* no. 42 (3), 1996, p. 421 - 430.

(334) Kim Taylor, *Medicine of Revolution,* op. cit., p. 117.

(335) David Palmer, *La Fièvre du qigong: Guérison, religion et politique en Chine, 1949 - 1999,* Paris, École des hautes études en sciences sociales, 2005, p. 60.

(336) Zhao Hongjun, *Jindai zhongxiyi lunzheng shi,* Hefei, Anhui kexue jishu chubanshe, 1989, p. 237 - 241.
(تاريخ المساجلات بين الطب الصيني والطب الغربي في الأزمنة الحديثة)
Ma Boying [et al.,], *Zhongwai yixue wenhua jiaoliushi,* Shanghai, Wenhui chubansche, 1993, p. 480 - 523.
(تاريخ الاتصال الطبي البيثقافي بين الصين والبلدان الأجنبية).

يجمعوا بين أفضل ما في الشرق وأفضل ما في الغرب[337]. ولكن ذلك العزم يولي أهمية أيضًا للتغلّب على التّوتر القائم بين القديم والجديد، بين الصيني والغربي، بين ما يصدر عن التجربة وما ينبثق عن العلم. ولا يكتسي تنميط مواصفات الـ «طصت» طابعًا إحيائيًّا أو إصلاحيًّا فقط، كما هو الحال في بعض آخر من الدول ـ الأمم الناشئة[338]: وإنما هو تنميط من الطراز الثوري المتجه نحو التقدّم والمستقبل.

ويقوم «منهج التوحيد» الصارم والقاسي على تعليم الأطباء الصينيين قواعد علم الصحة والطب الغربي (1950 ـ 1953) في مرحلة أولى، ثمّ إجبار ممارسي الطب الغربي على دراسة الطب الصيني (1954 ـ 1958). وإذا كان تدريس علم الصحة للمطببين التقليديين، بهدف تقديم الإسعافات الأولية، ظاهرة عالمية، فإنّ إرغام الأطباء على دراسة الطب الصيني يبدو حدثًا فريدًا في التاريخ. وعلى رغم المعارضة التي واجهت هذا الإجراء، فإنه قدّم بعض الإنجازات العلمية، كاكتشاف فضائل الـ «كينغ هاو» (qinghao) في مقاومة الملاريا[339]. ومهما يكن من أمر، وفي المرحلة الثالثة

(337) Volker Scheid, *Chinese Medicine in Contemporary China: Plurality and Synthesis*, Durham, Duke University Press, 2002, p. 370 - 371.

(338) Charles Leslie, «The Ambiguities of Medical Revivalism in Modern India», in: C. Leslie (dir.), *Asian Medical Systems*, Berkeley, University of California Press, 1976, p. 356 - 367.

(339) Elisabeth Hsu, «Reflections on the «Discovery» of the Anti-malarial Qinghao», *British Journal of Clinical Pharmacology*, no. 61 (6), 2006, p. 666 - 670.

والأخيرة من المشروع الشيوعي، فإن «برنامج الاندماج»، وهو أكثر مرونة من سابقيه، سيكون له وقع أكبر: وهو صياغة منهج قومي لتدريس الطب الصيني بمواصفات أساسية منمطة في أكاديميات بعثت في كل مقاطعة من مقاطعات الصين بأكملها. ويعود إرساء هذه الشبكة الحكومية من المؤسسات إلى الجهود التي بذلها الوطنيون والشيوعيون على حدّ سواء.

المبادئ الأساسية للـ «طصت» (Bianzheng Lunzhi)

تشكّل بِيَان زهنغ لين زهي (bianzheng lunzhi)، وهي الخطة التي تسمح «بمعرفة أعراض» [مرض معين] وبـ«تحديد كيفية معالجته»، المبدأ الأساس في الـ«طصت»: إذ تقوم على ترجمة شكاوى المريض «المحسوسة» إلى شروحات علمية أكثر «ثرثرة» وتجريدًا[340]. ويلجأ الفحص التشخيصي في الـ«طصت» إلى أربعة مناهج، وهي: مراقبة السحناء، واستجواب المريض، وفحص الشم أو السّمع، إضافة إلى جسّ النبض.

يفسّر الـ«طصت» الشكاوى التي يعرب عنها المريض وفق ترسيمات مختلفة الترتيب: العناوين الثمانية (يين/ يانغ، الخارج/ الباطن، البدانة/ الهزال، الحرارة/ البرودة)، الأحشاء الخمسة (الكبد، القلب، الطحال، الرئتان، الكليتان)، الأوضاع الستة (الـ«يانغ» المضيء، الـ«يانغ» الأكبر، الـ«يانغ» الأصغر، الـ«يين» الأكبر، الـ«يين» المعتم)، الثلاثي المسخن (الأعلى، الأوسط،

---

(340) Judith Farquhar, op. cit., p. 212.

الأسفل)، القطاعات الأربعة (الدفاعي، الفاعل، المغذي، الدموي)، وأخيرًا الأسباب السّتة المؤدية للمرض (الريح، الحرارة الصيفية، النار، البرد، الرطوبة، الجفاف)[341]. ومن المهم من وجهة نظر أنثروبولوجية، أن ندقّق فنقول إنّ الكلمات التي يستخدمها المرضى للشكوى (حار/ بارد، كبد/ قلب على سبيل المثال) غالبًا ما تكون مماثلة لتلك التي يلفظها الطبيب في نهاية الفحص الذي توخّاه بفضل الطرائق الأربع.

وهكذا إذًا، تجتمع في آن واحد ألفاظ محسوسة وألفاظ مجرّدة وتقنية، فتقود في مرحلة ثانية إلى قول جملة تقرّر التشخيص الطبي، وهي في اللغة الصينية غالبًا ما تتكون من أربعة مقاطع لفظية. إن ترسيمة بِيَان زهنغ هذه تماثل، من وجهة نظر الأنثروبولوجيا الطبية، ما يسميه نيختر (Nichter) «تشخيص المرض» (illness label) الذي يحدد التاسكونوميا (task-onomy)، أي تحديد المعالجات، ويتميّز عن التاكسونوميا (taxo-nomy)، وهو تصنيف الأمراض (disease)[342]. وعلى رغم أنّ الأنثروبولوجيين اعترضوا منذ زمن طويل على التمييز الصريح بين المرض كبنية اجتماعية نفسية والمرض كاختلال بيولوجي وظيفي، فإنّ مفهوم التاكسونوميا [علم المهام العلاجية] لا

---

(341) Ibid., p. 61 - 146.

(342) Mark Nichter, «Health and Social Science Research on the Study of Diarrheal Disease: A Focus on Dysentry», in Mark Nichter et Mimi Nichter (dirs.) *Anthropology and International Health: Asian Case Studios*, Amsterdam, Gordon & Breach, 1996 [1989], p. 111 - 134.

يزال ساريًا، لأنه يشير إلى أنّ كلّ تشخيص يتضمن بعض استتباعات تعود إلى العلاج وإلى الحالة الاجتماعية للمريض.

إن لترسيمة بيان زهنغ لين زهي جمالًا يكمن في احتوائها على تعليمات حول التدخل العلاجي، فضلًا عن كون المريض يظن أنه يفهمها. وهكذا، فإنّ عملية «التبريد بوساطة الريح والبرد» لا تعني بالضرورة أنّ المريض قد قضى نهاره السابق في الريح والبرد، أو أنه تلقى التأثير السّيئ لمجرى هواء، ولو كان هذا ما يشعر به المريض، بل الأحرى أن يوصف له باللزوم ما يخلصه من الريح ويشعره بالدفء.

وفي مرحلة ثانية، تأتي ترسيمة لين زهي (تحديد العلاج)، وهي آلية تجري على فترتين[343]. تتمثل الأولى في تحديد الوصفة المناسبة من داخل المدونة الواسعة للطب الصيني. ثم تأتي الفترة الثانية، وتتمثل في عمليات جمع وطرح حسابية لمختلف الأدوية المتدخلة في تركيب هذه الوصفة وجعلها تستجيب لـ «الحالة الظاهرة» الخصوصية لدى المريض.

يلحّ أصحاب الاحتراف في الـ «طصت» على التناسب اللازم بين «الحالة الظاهرة» للمريض والصيغة. وتنطبق قواعد تركيب العلاج أيضًا على القواعد التي تنبني عليها الصيغ نفسها، وإن لم يتمّ التقيّد بهذه القواعد على نحو منتظم. وهذه، على سبيل المثال، حالة القاعدة المتبعة في العلاج الأعلى [الترياق]، والعلاج الخادم، والعلاجات المساعدة. انطلاقًا من ترسيمة بِيان زهنغ لين زهي هذه،

---

(343) Judith Farquhar, op. cit., p. 161 - 169.

يسلك الطبّ الشعبي طريقًا مختصرًا، بمقدار ما يصف دواء مختلفًا لكل حالة مرضية. أمّا الأطباء السيئون، فإنهم لا يبالون إلا «بتصريف الأعـراض»، بينما توفر بِيَان زهنغ لين زهي معالجة جامعة شاملة لـ «الحالة الظاهرة» التي يتفرّد بها مريضٌ بعينه دائمًا.

لا تقدم ترسيمة بيان زهنغ لين زهي تعليمات مبسطة تتناول هذا النوع من الخلل الوظيفي أو ذاك، برغم كونها تشتمل على معارف تسمح للطبيب باختبار علاجاته. وغالبًا ما تتوقف جودة اختياراته وملاءمتها على علمه المضمر، وخبرته وبراعته.

وجرى تفسير ترسيمة بيان زهنغ لين زهي بشكل شديد الاختلاف في الصين الشعبية[344]، ومع أنه تمّ تقديمها باعتبارها المبدأ الجوهري لـ «طصت»، فإنها لم تشكل مرجعًا صريحًا في كتاب **القانون الداخلي للإمبراطور الأصفر** لـ «هان»، وهو كتاب يعتبر بشكل عام الأساس النظري لـ «طصت». والأحرى هو أن نبحث عن هذه الترسيمة في كتاب ظهر حوالى سنة 220 ق.م. عنوانه **رسالة في الاضطرابات التي يسببها البرد** (*Shanghan lun*)، وفيه يتم التمييز بين «الحالات الظاهرة» وفق النقوع المستخدمة لمعالجتها[345]. وهكذا، فإن إدخال بيان زهنغ لين زهي إلى الـ «طصت» قد تم بتسللها خلسة في البلاغة الطبية الصينية عبر عملية انتقال من **القانون** (*Canon*) إلى **الرسالة** (*Traité*)، ومن التأملات الكوسمولوجية إلى القواعد العيادية: يركز

---

(344) Volker Scheid, op. cit., p. 200 - 237.

(345) Nathan Sivin, *Traditional Medicine in Contemporary China,* Ann Arbor, Michigan University Press, 1987, p. 110.

القانون على العلاقات المتزامنة، فيما تركز **الرسالة** على التحولات التطوّرية للمرض(346). ولقد سهلت إرشادات **الرسالة** التي كانت مثمّنة في اليابان أكثر مما هي في الصين طوال ما يزيد على ألف من السنين، تقبُّلَ الطب الغربي في اليابان. ومن هنا تظهر المفارقة في الـ «طصت»: يولي بيان زهنغ لين زهي، وهو المتعلق بما هو صيني خالص، أهمية مضمرة أكبر **للرسالة** التي تمثّل، بفضل مقاربتها التطورية للتغييرات المستجدّة خلال المرض، شكلًا صينيًّا من الاستدلال العقلي مماثلًا للعقلانية الطبية في الغرب. وهكذا، على رغم أن بلاغة الـ «طصت» تؤكد العكس، فإنّ ما يوليه من أهمية لبيان زهنغ لين زهي يعبّر عن شكل لطيف من الملاءمة مع الطب الغربي.

يمكن البعض أن يتصور أنّه عندما يبني الـ «طصت» استدلاله على فحص الأحشاء الخمسة، فإنّه يتطابق مع التشريح الغربي. ومع ذلك، فإنني بينت أنه من المناسب تفسير هذا التطور الذي حدث أخيرًا على أنه مجرد مرحلة تندرج في سياق التاريخ الطويل للنظرية الطبية الصينية، وهي مرحلة تشير إلى الانتقال من «طب برّاني»، إلى «طب جوّاني»(347). إنّ تنظيم المعرفة في فصول

(346) Hans Ågren, «Chinese Traditional Medicine: Temporal Order and Synchronous Events», in: J. T. Fraser [et al.] (dirs.), *Time, Science, and Society in China and the West,* Amherst, University of Massachusetts Press, 1986, p. 211 - 218.

(347) Elisabeth Hsu, «The Cultural in the Biological: The Five Agents and the Body Ecologic in Chinese Medicine» (à paraître in David Parkin et Stanley Ulijaszek (dirs.), *Holistic Anthropology: Emergences and Divergences,* Oxford, Berghahn).

بحسب الموضوعات في علم الـ«طصت»، ومنها بالخصوص تفسير اليينيانغ (yinyang)، والـوي كزنغ (wuxing) (العوامل الخمسة)، والزنغ كزيانغ (zangxiang) (الأعضاء) والكِي كزي (qixue) (الـ«كي» والدم)، يعود أصله إلى **قانون الأصناف** (*Canon des catégories*) (Leijing) الذي ظهر سنة 1624 في عهد سلالة الـ«مينغ»، فأعاد تنظيم بنية **القانون**، وهو الصادر في منشورات سلالة الـ«تانغ» وسلالة الـ«سونغ»[348]، تنظيمًا كاملًا من أسفلها إلى أعلاها.

يُعرب بعض آخر عن أسفه[349] لأن يرى الـ«طصت» وهو يدمج ويتمثل في داخله أفكارًا طبية غربية مقْطعًا مقْطعًا، وأن يرى أنّ «الكنز الكبير» ليس سوى «مصدر جيّد للربح» يجب استثماره. ومع ذلك، فإنّ الـ«طصت» أظهر تعاملًا أكثر مهارة ولطافة في تملّكه المادية الغربية، والجدلية الماركسية الماوية، والتكنولوجيا العلمية، والإيديولوجيا البيوطبية. فعلى سبيل المثال، تم تشخيص حالة يَرقان صادفها طبيب الـ«طصت» في الميدان بأنها ناتجة من اختلال وظيفي بين الكبد والطحال. ومن منظور العقيدة التعاليمية، تتلازم السحناء الصفراء ـواللون الأصفر هو لون التراب ولون الإمبراطور ولون مركز الأرضـ مع وجود إصابة في الطحال الذي

(348) Elisabeth Hsu, *The Transmission of Chinese Medicine,* op. cit.

(349) Manfred Porkert, *The Theoretical Foundations of Chinese Medicine: Systems of Correspondence,* Cambridge, MIT Press, 1974, p. 569.

مكانه مركز الجسد. وفي المقابل، يرى الطب الغربي أن اليرقان ناتج من مرض في الكبد. أما أهل الممارسة المنتسبون إلى الدوائر العالِمة في الطّب الصّيني، والذين هم مستمرّون في إجراء مقاربة دقيقة ومتحذلقة للمرض، فيمكنهم أن يبيّنوا أنّ إدراكًا سطحيًّا وحده كفيل بأن يجعل التناقض يظهر بين هذين التفسيرين اللذين هما متوافقان في حقيقة الأمر ما دام اليرقان ناتجًا من اختلال بين الكبد والطحال.

الـ «طصت» والأفق البَيْثقافيّ

لم تكن جمهورية الصين الشعبية أول دولة_أمة تقوم بتحديث طبها التقليدي ومَأْسسته، ففي الهند، وهي البلد الذي كان خاضعًا للاستعمار البريطاني منذ القرن الثامن عشر حتى منتصف القرن العشرين، كان على أنصار بعث الطب التقليدي أن يناضلوا طوال ما يزيد على قرن كي يحصلوا على اعتراف الدولة بهم، وبالتحديد بداية من سنة 1835، وفيها صدر أمر ماكولاي (Macaulay) الداعي إلى تعليم أوروبـي خالص حتى سنة 1938، وهو تاريخ تسجيل أوائل الأطباء الممارسين المحليين في سجل الأطباء. وكان أوائل الضباط البريطانيين الذين حلّوا بالهند في نهاية القرن السابع عشر على قناعة بأن معالجة الأمراض المحلية يجب أن تتم على أيدي أطباء محليين(350)، وعندما أُسِّس المعهد الطبي (Native Medical Institution) سنة 1822، تمّ فيه تدريس الـ «أيورفيدا» (Ayurveda)،

(350) Roger Jeffery, *The Politics of Health in India,* Berkeley, University of California Press, 1988.

والـ «يوناني طبّ» (Unani tibb) جنبًا إلى جنب مع الطب الأوروبي. غير أن الحال تغيرت بدءًا من ظهور أمر ماكولاي. والواقع أن حملة الحكومة البنغالية شجّعت التلقيح الأوروبي بينما كان الطب المحلي يقاوم الجدري بوسيلة تلقيحية أرقى وتَلقى قبولًا أكبر لدى الناس من الناحية الثقافية في آن واحد(351).

وأخذ أنصار إحياء التقاليد، وكانوا من أبناء الطبقات الوسطى أساسًا، يفتشون عن سوق لممارساتهم العلاجية، ومع ذلك كانوا منقسمين وفق انتماءاتهم الدينية واللغوية والسياسية المتنوعة، وكانت إقامة الأيورفيدا ماهاسملان (Ayurveda Mahasammalan) الهندية الجامعة سنة 1907 أمرًا مشهودًا. وعند تأسيس الرابطة الطبية الهندية في سنة 1928، ذهب مسيّروها إلى قبول أطباء ممارسين من أهل البلاد. غير أن المجلس الطبي العام في لندن فرض وجوب التمييز الصريح بين الطب «العلمي» وسائر الأنظمة الطبية قبل أن يكون الاعتراف المحتمل بالشهادات الهندية ممكنًا على المستوى العالمي. وحاول رئيس الرابطة الطبية الهندية إظهار أن الطب التقليدي يمتاز بقلة كلفته، سواء من ناحية تعلمه أو من ناحية ممارسته، ولكن مسعاه كان بلا جدوى. بقي لنا أن نشير إلى أنّ توجيه الإنفاق باتجاه الطب «العلمي»، وحده، سيضمن للأطباء الهنود مستوى استثنائيًّا من التكوين.

---

(351) David Arnold, «Smallpox: The Body of the Goddess», in: David Arnold (dir.), *Colonizing the Body: State Medicine and Epidemic Disease in Nineteeth-Centuiy India,* Berkeley, University of California Press, p. 116 - 158.

هكذا، بـدءًا من نهاية السبعينيات فإن الأيورفيدا، والسيدْها (Siddha)، والـ«يوناني طـبّ»، ما انفكت تحتفظ بوضع شبه طبي[352] وإن بقيت تُدرس وتُمارس في مؤسسات محترفة، والأمر كذلك إلى يومنا هذا[353].

في المقابل، تمتاز اليابان عن الهند والصين معًا، فهي لم تُستعمر أبدًا، وكانت اتصالاتها بالطّب الغربي محدودة خلال فترة «إيدو» (1600 ـ 1868)، وما حصل منها كان بوساطة التجار أساسًا. ولكن مع استرجاع حكم ميه جي سنة 1868، تبنّت الحكومة مجمل التعليم الطبي الألماني الذي فرضته على جميع طلاب الطب بدءًا من سنة 1875. وفشلت محاولة سنة 1875 ومحاولة سنة 1895 لإعـادة الحياة إلى الـ«كانبو» (Kanpo)، وهو الطب التقليدي المعتمد لدى النخبة. وكان علينا أن ننتظر حتى سنة 1910 كي يتمكن وادا كيجيرو (Wada Keijuro) من النّجاح في الدعوة إلى الـ«كانبو»، ولكن هذا لم يحل في سنة 1946 دون منع ممارسة العلاج بالوخز بالإبر والكيّ، اللذين اعتبرا «بربريّين ومنافيين للصحة». ومع ذلك فقد أعيد النظر في هذا القرار في السنة التي تلت، وكان علينا أن ننتظر حتى نهاية السبعينيات ليشرع نظام التأمين الصحي الوطني في تغطية نفقات الوصفات الطبية العشبية. وفي الثمانينيات، صـار بمقدورنا مقارنة وضعية الـ«كانبو» في اليابان بوضعيّات

---

(352) Jean Langford, *Fluent Bodies: Ayurvedic Remedies for Postcolonial Imbalance,* Durham, Duke University Press, 2002.

(353) Charles Leslie, «The Ambiguities of Medical Revivalism in Modern India», op. cit.

الطّب التكميلي والطب البديل في ألمانيا، أو في بلدان أوروبا وأميركا الأخرى[354].

والصين هي الأخرى لم تُستعمر أبدًا، وقد دخل عليها بعض التأثيرات الغربية، كإدخال اليسوعيين معارفهم الطبية -ومنها علم التشريح- إلى الصين الإمبراطورية في القرن السابع عشر، وتأسيس المرسلين مدارس طبية في القرن التاسع عشر، أو سفر بعض الصينيين، من أمثال صان ياتسن (Sun Yat-sen) إلى الخارج لدراسة الطب في بداية القرن العشرين. ولكن في سنة 1915 فقط، وعلى إثر تأسيس روكفلر بيكينغ ميديكال يونيون كوليج (Rockefeller Peking Medical Union College)، بات هناك تعليم ثابت مستمرّ للطّب الغربي (وعندما حلت الثورة الشيوعية، كانت مؤسسة روكفلر قد أعدت، من قَبلُ، غالبية أعضاء وزارة الصحة). والمثقفون التقدميون في حركة 4 أيار/ مايو 1919، إلا القلة منهم، وصفوا الطب «القديم» بأنه متخلف، ومجرّد أوهام، ومناف للعقل[355]، وهذه هي اللّهجة نفسها التي تبناها الجمهوريون مقترحين في سنة 1929 إلغاء هذا

(354) Margaret M. Lock, *East Asian Medicine in Urban Japan,* Berkeley, University of California Press, 1980; Emiko Ohnuki-Tierney, *Illness and Culture in Contemporary Japan: An Anthropological View,* Cambridge, Cambridge University Press, 1984; Christian Oberländer, *Zwischen Tradition und Moderne: Die Bewegung für den Fortbestand der Kanpô-Medizin in Japan,* Stuttgart, Franz Steiner, 1995.

(355) Ralph C. Croizier, *Traditional Medicine in Modern China,* op. cit.

النوع من الطّب[356]، كما تشهد على ذلك أولى خطابات ماو حول هذا الموضوع[357].

كما رأينا، حدث المنعرج الحاسم في الخمسينيّات ضمن مشروع بناء الأمة، ومع تصميم ماو على تحقيق الوحدة لطب جديد صيني وغربي. وتعززت هذه السياسة خلال تراجع التمويل الناجم عن الأزمة الحادة في مرحلة «القفزة الكبرى إلى الأمام» (1958 ـ 1961). غير أن عددًا من ممارسي الطب من بين المسنّين أصحاب المكانة المشهود لها، لاقوا التعذيب أو حتى قتلوا، هذا إذا لم يقدموا بأنفسهم على الانتحار إبان الثورة الثقافية (1966 ـ 1976)، ما شكّل خسائر فادحة لم تقدر على أن تعوّض عنها العودة إلى نظام امتحان الدخول إلى الجامعة بدءًا من سنة 1978، الذي سمح بانتداب طلاب متفوقين جدًّا، ولم تعوض عنها أيضًا الطبعة الخامسة من كتب الـ «طصت».

وفي الثمانينيات، كان جميع مدرّسي الوخز بالإبر في أكاديمية الـ «طصت» في إقليم يونان (Yunnan) ينتمون إلى أسر القادة المحليين للحزب أو إلى الإنتليجنسيا الجامعية، باستثناء واحد أتى من الوسط الطبي وكان يألف الطب الصيني منذ نعومة أظفاره. وفي ما يتعلّق بطلبة المجالات التقنية والمهنية، فقد كانوا بغالبيتهم من الأرياف، اللهم إذا استثنينا بعض الحالات التي كان الأهل فيها من المدرسين أو من

---

(356) Hsiang-lin Lei, *When Chinese Medicine Encountered the State,* thèse de doctorat, Chicago, Université de Chicago, 1999.

(357) Kim Taylor, «A New, Scientific, and Unified Medicine», op. cit.

الأطباء. وقد نجم عن هذا أنه في مقاطعة متخلفة مثل إقليم يونان، كانت وظيفة الـ «طصت» في نهاية الثمانينيات هي تحقيق السياسة الماوية الرامية إلى التغلب على الانقسام الاجتماعي القائم بين المناطق المدينية والريفية، بين المركز والأطـراف، كما بين الطبقات. وعلى رغم أن الـ «طصت» لم يستفد أبدًا من دعم مادي مماثل لما تقدمه الدولة للطبّ الغربي، الذي أبدى القسم الأوفر من السكان الحضريين تعاطفهم معه، فإنه مع ذلك لم يكن أبدًا مهنة شبه طبية. كان معترفًا به كشيء قائم بذاته، وتُعتبر فعاليته أقوى في حالة اضطرابات معينة[(358)].

ومن حيث إن هذه «التقاليد الطبية المخترعة» الثلاثة كانت شعار الهوية الوطنية، فإن المقارنة بينها تقودنا إلى التنصيص على أن أحدها اكتسب في الهند وضعًا شبه مهني في نهاية القرن العشرين، بينما هو في اليابان طبّ تكميليّ، أما في الصين الشيوعية فمثّل موضوعًا لسياسة متفردة تقوم على الاندماج في الطب الغربي.

تاريخ الـ «كِيغونغ»

تزامن ابتكار الـ «طصت» مع الـ «كيغونغ» الذي راج في الدائرة الطبّية[(359)]. ومع وجود اللّفظة في النّصوص العائدة لعهد الـ «تانغ»

---

(358) Elisabeth Hsu, *The Transmission of Chinese Medicine*, op. cit.

(359) Catherine Despeux, «Le *qigong*, une expression de la modernité chinoise», in: Jacques Gernet et Marc Kalinowski (dirs.), *En suivant la Voie royale: Mélanges en hommage à Léon Vandermeersch,* Paris, École française d'Extrême-Orient, 1997, p. 267 - 281; et David Palmer, op. cit.

والـ «سونغ» قبل أن يعيدها العهد الجمهوري إلى التداول بعد أن أكسبها دلالات جديدة[360]، فإنّ الـ «كيغونغ»، وقد تطهّر من إيحاءاته الدينية انتشر في الجمهورية الشعبية. لقد صار بالأحرى «تقنية تنفس» وشكلًا من أشكال «التدريب البدني» أكثر منه «ممارسة تأمل»[361].

يختلف تاريخ الـ «كيغونغ» بشكل لافت عن تاريخ الـ «طصت»، كما يختلف عن تأْريخه: إنه يبرز شخصيّات مرموقة، مثل لي غيزهن (Liu Guizhen) مؤسس الـ «كيغونغ»، أو يان كزين (Yan Xin) الذي اعتبر معلمًا كبيرًا في الثمانينيات، أو زهانغ هونغ باو (Zhang Hongbao) أيضًا، وغيرهم من المشاهير الآخرين في التسعينيات. وفي المقابل، ينتسب الأطباء إلى سلطة تقليدية تسمح بمأسسة بيروقراطية ميسرة، بينما يعمل كبار أساتذة الـ «كيغونغ» على خلق هالة شخصية من حولهم. وترتبط فعاليتهم العلاجية بشكل وثيق بالكاريزما الشخصية التي يتمتّعون بها. وأكثرهم تأثيرًا هم من يجمعون بين مهارة الانخراط في شبكات سياسية والتحصيل الجيّد (وكانوا يحملون شهادات جامعية)[362].

يسير الـ «كيغونغ» باعتباره أسلوب علاج جنبًا إلى جنب مع مأسسته في مراكز التأهيل. وأوّل هذه المراكز فتح أبوابه في تانغ شانغ

---

(360) Catherine Despeux, «Le *qigong*, une expression de la modernité chinoise», op. cit.

(361) Elisabeth Hsu, *The Transmission of Chinese Medicine*, op. cit., p. 23.

(362) David Palmer, op. cit., p. 185 - 200.

(Tangshan) سنة 1954، وهي السنة التي رُقّي فيها الحامي السياسيّ لمؤسّس الـ «كيغونغ» إلى رتبة سكرتير الحزب في المدينة. وكان هذا المركز يسمّى «مركز إعادة تأهيل عمال تانغ شان». وبعد مرور عامين، أي في سنة 1956، قرّر مسؤول وزارة الصحة لمقاطعة هيه بيه (Hebei) نقله إلى بيه ديه هيه (Beidaihe)، وكانت مصيفًا مفضلًا عند كوادر الحزب وتقع على شاطئ بحر الشمال، فثمّن المسؤول بفعله هذا القيمة الاجتماعية للـ «كيغونغ»، وهكذا صار هذا المركز المؤسّسة الأساسية لممارسة الـ «كيغونغ» حتّى سنة 1965 [363].

ولئن كان الـ «طصت» لم يتعرّض قطّ لحملة تنال منه، فإنّ الـ «كيغونغ» تعرض لانتقادات شديدة بدءًا من سنة 1964: فلحقته نعوت مثل «خرافة»، و«بقايا إقطاع عفنة»، وأنه عندما ينشغل برباطة الجأش فإنما يُنتج هيئات معادية للثّورة، وذلك خلافًا «للجسم النشيط» الذي هو وحده يساهم في «بناء الاشتراكية». طُرِد مؤسّس الـ «كيغونغ» من الحزب وأُرْسِلَ إلى معسكر إعادة تثقيف، وكان ذلك في وقت حُظر تدريسه وتأليف الكتب في موضوعه [364]. وكان علينا أن ننتظر سنة 1978، أي إعلان حكومة إصلاحية هي حكومة التحديثات الأربعة (Quatre Modernisations)، لنرى الـ «كيغونغ» يستعيد دعمًا رسميًّا. ومع ذلك، فإنّ الممارسات التأملية المنبثقة عن الموروثات الطاوية والبوذية والكونفوشيوسية ـ وبخاصة تلك المتعلقة بالفنون العسكرية ـ لم تختف من المشهد خلال تلك

(363) المرجع نفسه، ص 49 ـ 54.

(364) المرجع نفسه، ص 63.

السنوات[365]. وعلى رغم أن بالمر يصف تلك الممارسات بالسرية، فإن من التقيت بهم من محترفي المداواة في الـ «كيغونغ» لا يعطون هذا الانطباع[366]. لقد كانوا يمارسونه بهدوء وبشيء من التكتّم وبعيدًا عن الأماكن العمومية على الجملة. ومع ذلك، فإن الذين كانوا يمارسونه علنًا، ثُبّطت عزائمهم لما لقوه من مضايقات[367] ولكن دون الزجّ بهم في السجن.

غالبًا ما يظنّ الناس أن الثورة الثقافية دعمت الممارسات الاستشفائية التقليدية. والواقع أن كبار المعلمين في الـ «كيغونغ» ساء حظهم في تلك المرحلة فصُنِّف ممارسو الطب الصيني القديم، مثلهم مثل جميع المثقفين، تصنيفًا مهينًا في «الصنف التاسع العفن». وإذا كانت بعض النشاطات البحثية التي تم اختيارها بعناية استمرّت، فإنّ التدريس توقف في جميع أكاديميات الـ «طصت»، وتزايد حضور الدولة في المناطق الريفية والجهات المنعزلة. لقد تم وَضْعُ خطّة تجديدية في مجال الصحة لم يكن فيها شيء من «التقليد المخترع»، غير أنها شكلت خطة اشتراكية، فأقامت رابطًا واضحًا بين تقديم العناية الصحية وزيادة الإنتاج والنمو الاقتصادي: فكان مشروع «الأطباء الحفاة»[368].

(365) المرجع نفسه، ص 74.

(366) Elisabeth Hsu, *The Transmission of Chinese Medicine,* op. cit., p. 21 - 87.

(367) David Palmer, op. cit., p. 72 - 73.

(368) Peter Wilenski, *The Delivery of Health Services in the People's Republic of China,* Ottawa, International Development Research Centre, 1976, p. 51.

إذا اعتبرنا أن الخطّة الاشتراكية قد شجّعت على استخدام الأدوية التقليدية، فإنّ نظرة سريعة على كتاب **الأطباء الحفاة** (*Manuel des médecins aux pieds nus*)[369] وعلى مجمل النشاطات الواردة فيه تكفي لإظهار الهدف منه، وهو تعليم الفلاحين القواعد الصحية الأولية، كمعالجة الجروح، والتلقيح، وتحديد النسل، والإسعافات الأولية، وكذلك الوخز بالإبر، والكَيّ، واستعمال الأعشاب الطبية (المواد الطبية المتداولة) وإن كان على غاية من التّبسيط. من ذلك مثلًا، أن ست نقاط فقط تدرس من أصل مائة وخمس وستّين نقطة تتعلّق بالوخز بالإبر[370].

صحيح أن الثورة الثقافية عرفت بعض الإنجازات الأكثر رسوخًا في مادة الطبابات التقليدية، كاكتشاف مخطوطات ما وانغ دوي (Mawangdui)، وهي نسخة لا يُقدر ثمنها من **زهونغ ياو داسيديان** (*Zhongyao dacidian*) (المعجم الصيني في المادة الطبية)، أو الفكّ الممنهج لشفرات الأدوية الصينية الذي أفضى إلى اكتشاف الدواء المضاد للملاريا الأكثر نجاعة حتى يومنا هذا، وهو الـ «كينغ هاو»، فلئن كان هذا صحيحًا فمن المفارقة، بتعبير آخر، أنه كان يلزم انتظار وفاة ماو في سنة 1976 كي يشهد الـ «طصت» والـ «كيغونغ» انطلاقة جديدة.

---

(369) Anonyme, *A Barefoot Doctor's Manual,* Pennsylvania, Running Press, 1977.

(370) Kim Taylor, *The History of the Barefoot Doctors,* mémoire de D.E.A, Cambridge, Université de Cambridge, 1994, p. 26 et 34.

كانت الثمانينيات سنوات «حُمّى الكيغونغ» الحقيقية. أما الأنثروبولوجيون الطبيّون الذين درسوا الـ«طصت» في الميدان، وهم أوتس (Ots)، وشن (Chen)، وأنا شخصيًّا[371] فلم يتمكّنوا من التخلص من هـذه الظاهرة. وقـدّمـوا عن الـ«كيغونغ» رؤية مِشْكالية (Kaléidoscopique) [متعددة الألوان]، مبرزين سلسلة من الموضوعات على شيء من الترابط:

أ) خصائص الـ«كِي» المختلفة (وهي العليا التي للـ«كِي الداخلي» وبالتعارض مع الـ«كِي الخارجي» كما هو شائع)، ومختلف أنماط الـ«كيغونغ» («اللطيف» أو «القاسي»).

ب) الطريقة التي قدّمته بها المؤسسات الطبّية في الخمسينيّات باعتباره «غذاء داخليًّا».

ج) نجاحه بين صفوف العسكريِّين.

د) الشعبية التي لقيها خارج المؤسّسات في الثمانينيات على وجه الخصوص وليس الحصر.

---

(371) Thomas Ots, «The Silenced Body - the Expressive Leib: On the Dialectics of Mind and Life in Chinese Cathartic Healing», in: Thomas J. Csordas (dir.), *Embodiment and Experience: The Existential Ground of Culture and Self,* Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 116 - 138; Nancy N. Chen, «Urban Spaces and Experiences of Qigong», in: Deborah S. Davis [et al.] (dirs.), *Urban Spaces in Contemporary China: The Potential for Autonomy and Community in post-Mao China,* Washington DC: Woodrow Wilson Center Press & Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 347 - 361; Elisabeth Hsu, *The Transmission of Chinese Medicine,* op. cit., p. 21 - 87.

هـ) آثاره العلاجية وتأثيره على الحيوية والشخصية (اشتهر الـ «كيغونغ» على سبيل المثال بأنه يمنح الجسد روائح طيبة)، فضلًا عمّا له من قدرات مدهشة.

حدّد بالمر ثلاث مراحل ميّزت تاريخ الـ «كيغونغ»، وهي: «المأسسة الطبية» في الخمسينيات، و«الانفجار الديني» في الثمانينيات، و«الأزمة السياسية» في التسعينيات(372). وشدّد على طموح الـ «كيغونغ» إلى كسب الاعتراف به عِلْمًا. ولقد بدأ الاختبار العلمي للـ «كيغونغ» في الثمانينيات، بما في ذلك قدراته شبه السوية. وبلغ الاختبار أوجه في العقد التالي وبان من خلال النصوص على وجه الخصوص.

والواقع، أن الـ «كيغونغ» قدم نفسه على أنه علميّ، على غرار الـ «طصت»، ولكنْ في حين كان الـ «طصت» يجمع بين الممارسة التقليدية والممارسة العلمية، كان الـ «كيغونغ» يقيم علاقة بالعلم من طبيعة مغايرة. وشكّلت آثار الـ «كيغونغ»، وهي من باب «التقليد المخترع»، موضوع دراسة علمية، والفكرة الضمنية في ذلك هي كون هذه الآثار ناجمة عن استخدام تقنيات أكثر تقدمًا من تلك التي للعلم المتواضع عليه. لم تكن التجارب العلمية، في معظم الأحيان، تجرى وفق بروتوكول يرضي المقاييس الغربية(373)، ومع ذلك كان لها قيمة إيديولوجية. يرى بالْمر أن «الـ «كيغونغ» يعطي الصين الأمل

(372) David Palmer, op. cit.

(373) Catherine Despeux «Le *qigong*, une expression de la modernité chinoise», op. cit.

في الحفاظ على كرامتها وتقاليدها، متبوّئَةً في الوقت ذاته زعامةَ التطور العلمي العالمي»[374]. وبكل تأكيد، تقرّب عملية التوفيق هذه الـ «كيغونغ» من «التقليد المخترع» الذي للـ «طصت»، ولكنها لا تفسر الحُمّى التي عرفها في الثمانينيات.

في تلك الفترة، كان الناس يمارسون الـ «كيغونغ» علنًا، في الحدائق وفي المنازل، وكانوا يحضرون بملء اختيارهم حصصًا مبرمجة في قاعة المحاضرات بمراكز عملهم بمناسبة قدوم هذا المعلّم أو ذاك. ومع ذلك، فإن هذه الحمى لم تصب جميع الناس، وحتى عندما تكون الحدائق مكتظة، فإن العديد من الصينيين لا يخاطرون بالمشاركة فيها وإنما يكتفون بمشاهدة الفرجة بشيء من التسلّي، وأحيانًا بكثير من التحفظ[375]. ولنقلْ إنّ الـ «كيغونغ» كان يحظى بحماية حفنة من كبار موظفي الحزب، ولكنه لم يكن يتمتع بدعم قانوني كما هو الحال مع الـ «طصت». أما أكاديمية الـ «طصت» في يونان، فأدرجته رسميًّا ضمن برنامجها، ولكنها لم تفعل ذلك باسم كيغونغ وإنما تحت اسم يانغ شنغ كونغ (yangsheng gong)[376]. وإنّ لتغيير التسمية هذا دلالته.

---

(374) David Palmer, op. cit., p. 224.

في سنوات الثمانينيات، كان الـ «كيغونغ» بحاجة إلى «تطوّر علميّ» صيني أكثر من حاجته إلى تطوّر عالمي، وكذلك هي الحال اليوم.

(375) Elisabeth Hsu, *The Transmission of Chinese Medicine*, op. cit., p. 23.

(376) هذا ما يصحح خطأ وقعت فيه في الصفحة 158 من كتابي **نقل الطب الصيني** (*The Transmission of Chinese Medicine*).

تحدث أوتس عن «الجسد المعبر» لوصف الشغف بالـ «كيغونغ»[377]، فشأنه شأن ميكوليبه (Micollier)[378]، استخدم الاستعارة الهيدروليكية لوصف إطلاق العنان للعواطف المكبوتة أثناء الثورة الثقافية. وفي المقابل، فإني اِقترحتُ رأيًا يقول إن الـ «كيغونغ» يقود إلى الاستبطان وإلى اكتشاف الجسد والذات[379] في مرحلة يصفها بعضهم بأنها سديمية، وفي اللغة الصينية يقال ليان (luan)، وهو لفظ يعني الثورة الثقافية أيضًا. ولقد بينت أنه كانت هناك أزمة هوية، وأن هذه تميزت بخيبة سياسية، وبأزمة ثقة في الحزب (وليس بفقدان الإيمان الديني كما اِقترح بالْمر)[380]. ولم يكن أنصار الـ «كيغونغ» الذين لقيتهم مدفوعين بإيمان ديني (والدة المداوي كيو Qiu كانت مؤمنة، أما هو فلم يكن كذلك). ولم تكن تجارب هؤلاء دينية، ولم تكن ممارستهم بحثًا باطنيًا عن سر الأسرار، على نحو ما نشاهد في الغرب غالبًا.

والواقع أن تاريخ الـ «كيغونغ» لم يمرّ بمراحل ثلاث وإنما بأربع: الـ «كيغونغ» المُمَأْسَس في الإطار الطبي، والمندرج في صنف «التقاليد المخترعة» أثناء مشروع بناء الأمة في سنوات عقد 1950، ترجحت كفته إلى جانب «الممارسات المشعوذة» في الستينيات،

---

(377) Thomas Ots, «The Silenced Body», op. cit.

(378) Evelyne Micollier, «Control and Release of Emotions in Qigong Health Practices», *China Perspectives,* no. 24, 1999, p. 22 - 30.

(379) Elisabeth Hsu, *The Transmission of Chinese Medicine,* op. cit., p. 24 - 25.

(380) David Palmer, op. cit., p. 224, note 24.

واكتسى قيمة «الظاهرة الشعبية» في الثمانينيات، وهي مرحلة الأزمة الكامنة سياسيًّا وعسكريًّا والتي آلت إلى مجزرة ساحة تيان آن مين في سنة 1989. وفي هذه السنوات، لم يكن هناك أي ميزة خاصة لـ «عالَم الكيغونغ»: كان الناس يحاولون ممارسته، وينصرفون عنه، ثم يعودون إليه مع معلم آخر. وكانت التقنيات متنوعة، ولم تكن الروابط بين الناس متينة إلا قليلًا، وغالبًا ما كانت مؤقتة وعابرة. ويبدو أن شعبية الـ «كيغونغ» تعبيرٌ عن أزمة صينية في الهوية السياسية والشخصية. ولكن في التسعينيات، وهي المرحلة الأكثر استقرارًا، ظهرت «عوالم» من الـ «كيغونغ» واضحة البنيان غالبًا ما تميزت بتنظيم تراتبي مفرط، وبعبادة شديدة لرئيسه[381]. إذّاك، اصطبغ الـ «كيغونغ» بصبغة تجارية وطبية[382] أو تحول حركة دينية[383] قائمة على هيكلة نضالية بدأت تتعرّض للملاحقة في سنة 1999، فلجأت إلى السرية[384].

الـ«زهونغ يي ياو» منذ التسعينيات: هل هي حداثة بديلة؟

استمرت السنوات الأخيرة من القرن العشرين متميزة بإبداع كبير في عملية تأويل المفاهيم الأكثر شيوعًا للطب الصيني وتطبيقاتها[385].

---

(381) المرجع نفسه، ص 285 وما بعدها.

(382) Nancy Chen, *Breathing Spaces: Qigong, Psychiatry, and Healing in China,* New York, Columbia University Press, 2003.

(383) Barend ter Haar, «*Falun Gong:* Evaluation and Further References», 2001, <http: //www.let.leidenuniv.nl/bth/falun.htm>.

(384) David Palmer, op cit., p. 339 - 404.

(385) Volker Scheid, op. cit.

من المحتمل أن يكون مرد إعادة التأويل هذه إلى ما يسميه الصينيون الطب الصيني والغربي المندمج (zhongxiyi jiehe) أكثر من أن يكون إلى الـ «زهونغ يي» (وهو الـ «طصت»)، ففي سياق العولمة وتسويق العلاج، ظهرت لفظة زهونغ يي ياو (zhongyiyao) في جمهورية الصين الشعبية، وتفوّق البعد التجاري الكامن في الـ «زهونغ يي ياو» على الشعور الوطني الذي يشكل مرجعية الـ «طصت». والواقع أن السنوات الأولى من القرن الواحد والعشرين شهدت ظهور تفسير تجاري للـ «طصت»، وصارت الأكاديميات التي تدرسه تسمى «جامعات الطب الصيني والعلاجات الصيدلانية الصينية». فإذا تذكرنا أن عبارة «الطب الصيني» كانت في ما مضى تتضمن «العلاج الصيدلاني» أيضًا، فإنّ هذا الانزياح الدلالي يؤشر إلى الانتقال من موقف قومي يبرز الأفكار الصينية المتعلقة بالممارسة الطبية إلى موقف علمي، مع تقويم الأدوية على أساس علمي مقبول عالميًّا يسمح باستثمارها التجاري، وإذاك احتلت جمهورية الصين الشعبية موقعها في العلاقات التجارية الدولية.

باتت تجارة الأدوية الصينية ووصفات آسيوية أخرى[386] مربحة للغاية مع تكاثر دكاكين المنتجات الطبيعية، وحرية الحصول على أدوية غير خاضعة للترخيص الرسمي. وحصل ذلك في مرحلة وُجدت فيها طبقة وسطى قوية اقتصاديًّا فصارت ميّالة إلى حجة «مجتمع المخاطر» الذي يدعو إلى تحمل المهام والمسؤولية

(386) Maarten Bode, *Ayurvedic and Unani Health and Beauty Products,* thèse de doctorat, Université d'Amsterdam, 2004.

الشخصية. هذه التطبيبات الصينية التي أغرقت، منذ بضع سنوات، السوق الطبي العالمي البديل أو التكميلي قد تم إعدادها وإنتاجها ضمن مشروع شيوعي يدمج بين التطبيبات الصينية والغربية. وهي ما يقدمه مسؤولون حكوميون ومعنيون بشؤون الصحة في جميع أنحاء العالم على أنه تلفيقات للعلاج التقليدي بواسطة النباتات. أما علماء الأنثروبولوجيا، الذين يدركون المتطلبات الاقتصادية والسياسية لهذه الظاهرة، فصاغوا مفهوم «الحداثات البديلة»[387] التي تثمن جهود الجماعات السكانية غير الغربية الساعية إلى تحديث موروثاتها دون اللجوء إلى أفكار الصدقية أو التزييف. إذا كان الـ «طصت» مندرجًا في «تقليد مخترع»، فجاءت انطلاقته سريعة ضمن مشروع شيوعي لبناء الدولة-الأمة، فإن الـ«زهونغ يي ياو» يمثل من دون شك «حداثة بديلة» تستجيب للمتطلبات التجارية لسوق الصحة العالمي.

إليزابيث هسو

---

(387) انظر على سبيل المثال: Bruce Knauft, «Critically Modern: An Introduction», in: Bruce Knauft (dir.), *Critically Modern: Alternatives, Alterities, Anthropologies*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 2002, p. 1 - 56.

القسم الثالث

قضايا في الهوية :
الكتابة واللغة

الكتابة الصينية: توضيح مسألة

هناك نوعان رئيسان من الكتابة في العالم الحديث، هما النوع الألفبائي والنوع الصيني. وهناك حاليًّا مئات الملايين من البشر يكتبون بالصّينية، وهم لم يخصصوا للتدرب على هذه الدراية سنوات دراسية تفوق تلك التي تتطلبها الكتابة الألفبائية، ومع ذلك فإن الكتابة الصينية كانت موضوعًا لأحكام مسبقة شتى، وهي غالبًا ما تكون متناقضة، ولطالما نُعِتت في الغرب بأنها وسيلة رديئة بالمقارنة مع الألفباء. ولكن ما عاد يوجد من يقول بهذا منذ أن صارت التطبيقات المعلوماتية تستخدم في تقنيات الاتصال المعاصرة.

وهناك أحكام مسبقة من ضرب آخر لا تزال سائدة، وأكثرها رسوخًا هو القول بأن الكتابة الصينية تتيح ولوجًا مباشرًا إلى النص المكتوب من دون التبصر في الكلام، فالكلمتان «رسم فكري» (idéogramme) و«رسم صوريّ» (pictogramme)، وهما اللتان لا يزال استخدامهما جاريًا للإشارة إلى الرقم الصيني (caractère) [الحرف الكتابي الصيني]، تشهدان على بقاء مثل هذه التصورات. وتوحي أولى هاتين اللفظتين أن الأشكال الخطية تقوم على نظام من الأفكار البدائية التي لها من الضرورة ما لأرقام العدّ. وتستحضر الثانية الصور التي شكّلت الرقوم

الصينية في الأصل، والتي ما زلنا نلاحظ آثارها في الأشكال التّخطيطية المعاصرة.

إنّ الأمر لا يتعلق فقط بأسلوب كلام أناس يجهلون الأمور الصينية، ذلك أن هذه التيارات لا تزال مرسلة في الخطاب المعرفي. وإليك مثالًا على ذلك: « (...) وهو هذا الأمر: اللغة الصينية هي آخر لغة رسومية فكرية (idéographique) لا تزال باقية في العالم. وإذا كان قد وجد هناك سواها، فإن اللغة الصينية في المقابل هي النظام الوحيد الرسومي الفكري الذي لم يُستبدَل به نظام الصوتيات الذي بدا ملائمًا أكثر للاستخدام»[388].

سأذكّر بادئ ذي بدء بالبنى الأوّلية لهذه الكتابة، ثم ألقي نظرة على المقارنات التي جرت في علم النفس التجريبي بين الكتابات الألفبائية والكتابة الصينية. فقد أظهرت هذه الأعمال أن آلية القراءة غاية في التشابه في كلتا الحالتين.

بعد ذلك، سأسوق بإيجاز التحاليل الصينية، لأخصص جوهر مقالتي للطّريقة التي بها غذّى استيهامُ وجود كتابة أولى، وسرابُ رسوم خطية متعددة اللغات، التصوراتِ التي سادت في أوروبا بدءًا من القرن السابع عشر حول الكتابة الصينية. وبعد أن أفنّد ما لحق بهذه الكتابة من وصف رسوميّ فكريّ ورسوميّ صوريّ (pictographique)، سأتساءل عن عراقتها في الزمان وعن أسسها التي يزعم بعض الافتراضات أنها مطبوعة بطابع سحري ديني.

---

(388) François Jullien, avec Thierry Marchaisse, *Penser d'un dehors (la Chine)*, Paris: Le Seuil, 2000, p. 154.

وإذْ سأذكّر أخيرًا بالانتشار الحالي للكتابة الصينية وبتواصلها التاريخي، سأتساءل لماذا هناك عدد من الصينيّين ومن الأجانب يشعرون بالحاجة، كلٌّ بأسلوبه الخاص، إلى استعمال صفات مشبوه في أمرها، و«إلحاقها» بما يشكل إنجازًا من أجمل إنجازات البشرية.

البنى الأولية

إن الوحدة الرسومية الخطية للكتابة الصينية هي الرقم الذي يوافق مقطعًا وله مدلول هو لفظم (مورفيم morphème). وهذا ما يميز بشكل أساسي هذه الكتابة عن النظم الألفبائية التي يوافق حرفُها صوتمًا (فونيمًا phonème). واللفظم المقطعي قد يشكّل أو لا يشكل كلمة مستقلة.

هناك نوعان من الرقوم: الرقوم البسيطة التي لا يمكن تفكيكها إلى مجموعات فرعية، والرقوم المركبة، وهي تتشكل من جزأين أو من عدة أجزاء تكوينية. وهناك بضع مئات من الرقوم البسيطة وعدد غير محدد من الرقوم المركبة(389). وتأتي هذه الأخيرة من تجميع العناصر البسيطة. إن هذا الاقتصاد النسبي في الأشكال هو ما يجعل تعلم القراءة أمرًا ممكنًا. تنبني القراءة على التعرف إلى الكلمة تعرفًا

(389) يترواح العدد بين 40000 و80000 بحسب الطريقة التي نحصي بها التنويعات. وعدد الرقوم التي استخدمت في مرحلة معينة كان أقل بكثير. وهو يتناسب لدى الفرد مع غنى مفرداته. حاليًا، السائد أن 2000 من الرقوم تكفي لفهم معظم المؤلفات التبسيطية، وأنه مع 4 أرقام إلى 5000 آلاف رقم نستطيع تقريبًا قراءة كلّ ما ينشر ويشتمل المعجم المتداول على ما يزيد قليلًا عن 9000.

يفترض دراية باللغة الصينية وحصول حد أدنى من القدرة على التعرف إلى الرقوم.

يوجد، في غالبية الرقوم المعقدة عنصر يعطى علامات على نطقها. وليست هذه العلامات مباشرة، كما هي الحال في النظم الألفبائية، وإنما تؤدي وظيفتها بطريقة غير مباشرة، وذلك بتكرار العنصر نفسه في سلسلة من الرقوم المدونة لكلمة لها النطق نفسه أو مجاورة له. تسمح هذه «السلاسل الصوتية» في كثير من الحالات «بالتكهن» بطريقة لفظ رقم ما من الرقوم بمماثلته مع رقوم أخرى معلومة. وفي المقابل، هناك بعض العناصر «التحديدية» متى أضيفت إلى الأصل للتمييز بين المعاني المختلفة للكلمة ذاتها، أمكنها أن تدل على الصنف الذي ينتمي إليه الرقم الذي تم بناؤه.

على سبيل المثال، فإن الكلمة سانغ (sang) التي تعني «الحنجرة» تكتب بالرقم PU (嗓) المركب من التحديدي P «فم» (口) (على اليسار) ومن الكلمة سانغ «شجرة التوت» u (桑) التي تؤدي هنا وظيفة صوتية. هذا الرقم هو نفسه مركب ويتضمن، في قسمه الأسفل العنصر التحديدي ÿfÿ (木) «خشب».

وبحكم أن التحديديات تُستخدم في عمليات ترتيب الرقوم في المعاجم، فإنها تسمى أيضًا «مفاتيح». ومع ذلك، فليست كل التحديديات مفاتيح: إنها لا تكون كذلك إلا عندما يستخدمها المعجميون على أنها كذلك. ويمكن العنصر الرسوميّ الواحد أن يكون «صوتيًّا» في رقم معيّن ويكون «تحديديًّا» في آخر. ومثال

ذلك الرقم (馬) (ma) «حصان» فهو تحديديّ في حرف (騖) (wu) «ركض»، ومؤشر صوتي في «ma» (罵) «شتم». ولا ترمز التحديديات إلى **مفاهيم أساسية** مطلقًا: فإذ هي وجدت في الأصل وفي بداية تطورات الكتابة لتمييز متماثلات الصوت، فإنها شكلت أبوابًا لأجل تسهيل البحث في المعاجم. إنه تصنيف تقني للعلامات وليس ترتيبًا للمفاهيم. وبتعبير آخر، التحليل الرسوميّ في عناصر مكونة ليس ذا موضوع على المستوى اللساني: فائدته هي ضرب من تقنية التذكر، كما أن له ربّما فائدة شعرية.

وبخلاف الألفباءات، حيث الوحدةُ الرسومية، أي الحرف (lettre)، توافق صوتمًا خاليًا من الدلالة، فإن الرقم الصيني علامة لغوية تامة (دال ومدلول). وفيما تتضمن الكلمة المكتوبة بالفرنسية تحليلًا للفظها، فإن الرقم الصيني يوحي بأن يُلْفظ برمته دفعةً واحدة، ويُلفظ كامل المقطع دفعة واحدة، مصحوبًا بالمعنى في الوقت ذاته: إنه علامة لغوية. وكان يبدو حتى هذه السنوات الأخيرة، أن فرقًا من هذا النوع في آليات العمل يفرض آليات قراءة شديدة التباين، ومع ذلك كان واضحًا من قَبْلُ، بالنسبة إلى اللسانيين، أن المبدأ هُوَ هُوَ [في الحالتين]: لا تمكننا قراءة نص إلا إذا كنا نعرف اللغة التي يدونّها.

سيرورات القراءة

بعد دراسة الاضطرابات التي يعاني منها ذوو الحُبْسَة [حبسة اللسان]، انصرف علماء النفس إلى دراسة سيرورات القراءة لدى الأسوياء من الناس. وتناول استفهامٌ جوهري الأدوارَ التي يقوم بها على

التوالي كل من المرئي والمسموع في التعرف إلى الكلمات. فجرى الاهتمام أولًا بالكتابات الألفبائية. وفيما قام المبتدئون بتهجية كل كلمة لبلوغ معناها، جاء التساؤل ما إذا يحتاج القُرّاء المدرّبون إلى هذه الوساطة بالكلام للتوصل إلى معنى الكلمات المكتوبة. وقد أثبت العديد من التجارب صحة فرضية «الطريق المزدوج»: هناك أحيانًا بلوغ مباشر ومرئي، وأحيانًا إعادة تشفير صوتية. وبدا من المحقق أن اللّجوء إلى هذا الطريق أو ذاك يتوقف على تردد الكلمات واتساقها الإملائي وسرعة القراءة. بالنسبة إلى الكلمات المتداولة والمألوفة، فإنّنا نميل إلى تجاوز الانعطافة الصوتية [المرور بالصوت]، وبخاصة عندما نقرأ بسرعة. أما في سائر الحالات الأخرى فيغدو التحقق من الأصوات ضروريًا.

وعندما تساءل بعضهم عمّا إذا كان هذا الأمر ينطبق على كل كتابة، وبشكل خاص إذا ما كانت الكتابة الصينية لا تقدم نموذجًا للنفاذ المباشر بدون وساطة صوتية، تم القيام بالعديد من الاختبارات مع راشدين مدربين على القراءة. تبيّن أنّ التشفير الصوتي في الصينية، كما في الإنكليزية، ليس ضروريًا لمعرفة معنى الكلمات المتداولة، إنما هو ضروري لتلك التي ليست كذلك. يمكننا القول، ما دمنا في الوضعية الراهنة للمعارف، إنه ليس لأي كتابة نفاذ مباشر إلى القراءة من دون وساطة صوتية. لكن هذه الوساطة ليست ممنهجة لأنها لا تتعلق سوى بقسم من معجم الألفاظ، وهو قسم يتغير بحسب الموضوعات، والنصوص المستخدمة، والمناسبات.

لطالما جرى النقاش حول مسألة التحكم الذي يعود لنصْفَيْ الكرة الدماغية (أي قسم من الدماغ معني بهذه المهمة المعرفية أو

تلك؟). تميل الأبحاث الأكثر حداثة إلى إثبات أنه بصرف النظر وبعيدًا عن تحديد المواضع، فإن سيرورات التفاعل والتعويض تؤدي دورًا أكبر. ومهما يكن من أمر، فمن المهم أن نعرف الوضعية التي عليها المسألة، على الأقل بسبب الأفكار الخاطئة التي ما انفكّت تحوم حول هذا الموضوع.

قبل بضعة عقود، أظهرت مراقبة أشخاص صينيين من ذوي الحُبْسة تفوقًا للنصف الأيمن من الدماغ في عملية التعرف إلى الشكل الخطي من الأنماط الصينية. والحال أن الاعتبار الجاري يذهب إلى أن هذا النصف الأيمن من الكرة الدماغية متخصص في معرفة الأشكال[390]. وأما نصف الكرة الدماغية الأيسر، فيتحكّم أساسًا في ملكات اللغة وفي استخدام الكتابات الألفبائية كذلك. وكان هذا الأمر يبدو اختلافًا أساسيًّا من شأنه أن يعزز موقف الخطابات الثقافوية.

ومع ذلك، فقد تبين في سنة 1979 (ثم أصبح أمرًا مثبتًا منذ ذلك الحين) أنه لئن كان صحيحًا أن التعرف إلى رقوم معزولة يكون أسهل في المجال البصري الأيسر (وهو الموافق لنصف الدماغ الأيمن)، فإن الوضع يكون معكوسًا بالنسبة إلى الكلمات المركبة: فالمجال البصري الأيمن (نصف الدماغ الأيسر) يكون هو الأفضل، كما هو الوضع بالنسبة إلى الكتابات الألفبائية. وهكذا، إذا كان المرء إزاء مقطع أطول من الرقم، ومن باب أولى متى كان إزاء نص، فإن الكتابة الصينية تفعل في الجهاز العصبي ما تفعله أي كتابة أخرى. إن هذا التماثل في السيرورة أصبح اليوم أمرًا مثبتًا. ومع ذلك، فإن الفرضية القائلة بوجود

---

(390) مع التحفظات التي أبديتها.

اختلاف أساسي تركت آثارها العالقة: وهكذا فإن الإعلان عن أمر مثير للفضول يزيد دائمًا طابعه المدهش على عملية تفنيده.

يمكننا الآن أن نستنتج أنه على الرغم من التباينات البصرية والاختلافات في طرائق التعلم بين الكتابة الصينية والكتابة الألفبائية، فإن هناك شبهًا كبيرًا جدًّا في العملية المتبعة لتحصيل المعنى انطلاقًا من صفحة مطبوعة. هكذا، كتب أوفيد تزنغ (Ovid Tzeng)، أحد رواد الأبحاث المعرفية (cognitives) المتعلقة بالكتابة الصينية، فقال إن المسألة المهمة المتصلة بالقراءة لم تعد الآن «هل هناك من فروقات؟» وإنما «لماذا توجد كل هذه القواسم المشتركة في السيرورة النفسانية اللسانية في ضروب من الكتابة التي ينظر إليها على أنها مختلفة اختلافًا بالغًا؟»[391].

أفكار شائعة حول طبيعة هذه الكتابة

الأفكار حول الكتابة في الصين عينِها

كانت كتابتهم موضوع اهتمام كبير عند الأدباء الصينيين، وذلك منذ بداية تاريخنا الميلاديّ، وكان الـ **شو وين جي زي** (*Shuowen jiezi*)

---

(391) Ovid J. L. Tzeng et Daisy L. Hung, «A Phantom of Linguistic Relativity; Script, Speech and Thought», in: Mary S. Erbaugh (éd.), *Difficult Characters, Interdisciplinary Study of Chinese and Japanese Writing,* Columbus, Ohio State University, 2002, p. 52 - 74.

انظر أيضًا: Guo Taomei [et al.], «The Role of Phonological Activation in the Visual Semantic Retrieval of Chinese Characters», *Cognition*, 98, 2005, p. B 21 - 34.

(قُدِّم للإمبراطور في سنة 100 م.) أول مَعْلم من معالم هذا التقليد، وهو عبارة عن جَرْدٍ لحوالى عشرة آلاف رقم ويعرض، دفعة واحدة، علامات على كيفية نطقها وذلك بالإشارة إلى رقوم كان نطقها مجاورًا لها في تلك الحقبة، ويعرض معانيها بتجميع المداخل وشروحات موجزة. ومنذ ذلك الحين ظهرت القيمة المختلطة التصويتية (phonique) والدلالية للكتابة الصينية. وخلال القرون التي تلت، ظهر علم صُواتيّ (phonologique) إثر قدوم البوذية والاحتكاك بالكتابة السنسكريتية. لم تؤدّ «قائمات القوافي» التي صَنفت الرقوم وفق سمات نطقها الدالة [البارزة] إلى تقسيمها إلى صواتم، كما هو الحال في الألفبائيات: فما من ضرورة لذلك، فالوحدة الصوتية وكذلك الدلالية بقيتا وحدة الرقم. ولم يؤد إنشاء مدرسة فيلولوجية أولى في القرن الثامن عشر، سميت بمدرسة «الدراسات النقدية»، إلى إعادة النظر في التقليد الصيني. أمّا الادّعاء حول الأصل الرسوميّ الصوريّ للكتابة الذي يبدو أن بعض تعابير الـ **شو وين** كانت تؤيده، فقد تم استبعاده من كبار الرواة، من مثل ديه زهن (Dai Zhen) (1723 ـ 1777). وحتى عقود القرن العشرين الأولى، انصرف أعلام المفكرين الكبار، مثل زهانغ بينغ لين (Zhang Binglin) (1868 ـ 1936)، ولي شي بيه (Liu Shipei) (1884 ـ 1919)، إلى التفكير في إمكان تجديد للموروث يكون قائمًا على كتابة صينية تُصاغ في حدود مبادئها الأساسية[392].

(392) Frédéric Devienne, *Considérations théoriques sur l'écriture par deux lettrés chinois au début du xx^e siècle - Analyse de l'œuvre linguistique de Zhang Binglin (1869 - 1936) et de son disciple Huang Kan (1886 - 1935),* thèse E.P.H.E., 2001.

ومع ذلك، منذ بوادر المواجهات مع الغرب، وما أعقب ذلك من هزائم، ظهرت حركة مضادة. وإن لهذا التحول وما جاء بعده حتى يومنا هـذا تاريخه الـذي سيتكفل شي كزياوكان باستعراضه في هذا الكتاب.

وعلى رغم أن النظريات الرسومية الصورية والرسومية الفكرية، المتبلورة في أوروبـا قد استعارت عناصرَها من مـوروث صيني متعدد، فإنّ هذا الموروث لم يولِ قطّ لمثل هذه الإنشاءات سوى منزلة هامشية. أما في حقبتنا الحالية، فلا تشغل هذه المسألة سوى بعض الأساتذة يدعمهم في ذلك أنصار «لسانيات ثقافية صينية» قومية التوجه[393]. ومجمل القول، إنه لا عجب أن يكون الصينيون بما لهم من اكتناه حميميّ لكتابة يمارسونها ممارسة جارية، أقلَّ عرضةً من الأجانب لإكساء كتابتهم بالأساطير.

أصول الأفكار الأوروبية المتعلقة بالكتابة الصينية

حفلت الصور التي بلورتها أوروبا عن الصين طوال قرون بالكثير من الأوهام والاستيهامات منذ أن بدأ عصر الإمبراطورية الرومانية يقيم بناءها على معلومات مفتّتة أخبر بها التجار والمسافرون، ومن بعدهم المبشّرون. ولم يكن ذلك ناتجًا عن نقص في المعلومات فحسب، إذْ عرفت حقبٌ معينة شهودَ عيان مرموقين، وإنما كان ناتجًا أيضًا عن رغبة أوروبية في إيجاد مكان آخر قادر على بلورة الرغبات والمرفوضات.

(393) Gao Yihong (éd.), *Collected Essays of Shen Xiaolong on Chinese Cultural Linguistics*, Changchun, Northeast Normal University Press, 1997, chaps. 13 et 14.

أما في ما يتعلق بالكتابة، فكان خطاب الأدباء الصينيين، وهو ما احتكّ به الأوروبيون مباشرةً بداية من القرن السادس عشر، يدور بشكل خاص حول ثبات هذا الوسيط وحول دوره في نقل مجموعة من النصوص الكلاسيكية المرموقة. ومع ذلك، بنى الأجانب فكرتهم عن هذه الكتابة من خلال ملاحظاتهم الخاصة بهم. لقد دهشوا من استخدام الكتابة عينها من أناس يتكلمون لغات مختلفة. وأخصُّ الشهادات شهادة اليسوعيين التي أدهشت العقول، فلقد ذهبوا إلى اليابان قبل أن يتمكنوا من دخول الصين، منهم فرانسوا كزافييه (François-Xavier) (1506 - 1552)، وهو أحد مشاهيرهم الكبار، فلقد كتب في نهاية حياته يقول إنه «في مستطاع الياباني المتعلّم أن يقرأ وأن يفهم ما يكتبه الصيني»[394]. فضلًا عن ذلك، لاحظ المبشّرون عندما نزلوا بجنوب الصين، تعددًا في لغات الكلام الجاري، ومع ذلك فإن التواصل الكتابي بينها يعمل على أحسن وجه. ومن هنا نشأت الفكرة القائلة بأن أناسًا ينتمون إلى شعوب مختلفة، ويتكلمون بلغات متباينة، يستطيعون التفاهم بواسطة الكتابة من دون أي صعوبة. فسَّر الأوروبيون المعنيون هذا الأمر المدهش كالتّالي: بعضهم ذهب إلى أن هناك ضربًا من التناغم في الأفكار. وذهب آخرون إلى أن الرقوم تشي بصور قابلة للتأويل مباشرةً. ومن هنا جاءت البناءات «الرسومية الفكرية» و«الرُّسُومية الصورية». هناك ما يدعو إلى أن ننظر

---

(394) Donald F. Lach et Edwin I. Van Kley, *Asia in the Making of Europe,* vol. 1, *The Century of Discovery,* Chicago, University of Chicago Press, 1971, p. 79.

كيف أمكن بعضهم أن يزعم أن الكتابة الصينية تتعالى على الحدود اللسانية، وأين كان هذا الزعم مجانبًا للصواب.

في القرون الأولى من تاريخنا الميلادي، ثمة بلدان عديدة مجاورة للصين استعارت منها كتابتها، واستعارت في الوقت ذاته ألفاظها المجردة والتقنية والإدارية. كانت هذه حال كوريا واليابان وفيتنام، على رغم أن لغات هذه البلدان لا تنتمي إلى أسرة اللغة الصينية عينها، ولكن لم يكن لهذه البلدان كتابة خاصة بها في تلك المرحلة(395). أمّا أكثر الحالات إثارة للاهتمام فهي من وجهة نظرنا حالة اليابان، ذلك لأن الرقوم الصينية لا تزال مستخدمة في اليابان إلى اليوم. كان الأمر بسيطًا في المراحل الأولى من دخول الكتابة إليها، فاستُخدِمت اللغة الصينية والكتابة الصينية معًا. ثم ظهرت الحاجة إلى كتابة لغة البلاد للدلالة على الأشياء والطقوس والعادات اليابانية المخصوصة، فاستخدمت الرقوم الصينية للتمكن من نطقها، ولم توجد بعدُ قواعد تحدد ما هو الرقم المختار ليوافق النطق المطلوب(396). وشيئًا فشيئًا وقع تقعيد المنظومة، والتوصل إلى مجموعة مقطعية (syllabaire) تشتمل على خمسين علامة تدعى

---

(395) في المقابل، لم يتم الأخذ من الكتابة الصينية على نطاق واسع في القسم الأكبر من الحدود القارية للصين حيث كانت كتابات هندية، وصغدية (sogdiennes) متفرعة عن الآرامية، وفارسية، ثم عربية، معروفة نوعًا ما.

(396) Francine Hérail, «Lire et écrire dans le Japon ancien», in: Viviane Alleton, *Paroles à dire, paroles à écrire: Inde, Chine, Japon,* Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1997, p. 253 - 274.

الـ «كانا» (kana) (المنبثقة عن الأشكال الخطية للرقوم) والمستخدمة الآن سواء في كتابة المفردات اليابانية الأصل (وبشكل رسوميّ أكثر دقة) أو في نقل الكلمات الأوروبية. ومع ذلك، فإن ما هو أساسيّ في المفردات التي جرى اقتباسها في ما مضى عن الصين، لا يزال يكتب بالرقوم الصينية، وهي الـ «كانجي» (kanji). وفي أيامنا هذه، كل ياباني يعرف ما يزيد على ألف رسم من هذه الرسوم الصينية الأصل، وإن واجه يابانيّ جاهل باللغة الصينية نصًّا مكتوبًا بها، فإنه لا يشعر بالضياع الذي يشعر به الفرنسي في مثل هذا الوضع. ومع ذلك فإن تعيين ما يجب العثور عليه ليس قراءة بالمعنى الحقيقي: فاليابانيون يعيشون وضعًا يختلف قليلًا عن وضعنا نحن إزاء اللغة الإنكليزية. في المؤلفات العلمية، حيث يمكن أن تصل الأشكال اللاتينية الأصل إلى 60 أو 70 في المئة، فإن التشارك في معجم لفظي هو ما يجيز لفرنسي مثقف ولكنه يجهل الإنكليزية، لا أن «يقرأ»، فليس الأمر كذلك، بل أن «يبصر ما في الأمر». أليس هذا هو الشيء نفسه الذي نلمسه بوضوح عند ياباني يجهل اللّغة الصينية؟ الواقع أنه لا قراءة من دون تعلّم اللّغة الأخرى.

إنها ظواهر لعملية بيْن-تفاهمية مكتوبة لوحظ وجودها في الصين بالذات، فكان من شأنها أن عـززت، في نظر الأوروبيين، وهمًا باستقلال الكتابة عن الأشكال المحكية، فهناك في جنوب الصين مجموعة كبيرة من اللهجات تنتمي إلى العائلة اللغوية الصينية المسماة بالعائلة «الصينيتيكية» (sinitiques). ولا يوجد تفاهم شفوي بين هذه اللغات، ولا بينها وبين الماندرينية (mandarin)

المستندة إلى لغة الشمال، ومع ذلك فإن المتكلم بإحداها يستطيع أن يقرأ بسهولة نصوصًا لكتّاب ينتمون إلى جماعة تتكلم بلهجة مغايرة. ويرجع هذا إلى كون جميع الصينيين الذين يتعلمون القراءة والكتابة يقومون بذلك من خلال دراسة اللغة ذاتها، وهي الصينية الكلاسيكية القديمة التي صارت اليوم اللغة المحلية المشتركة (المسماة بيتونغ هوا putonghua في جمهورية الصين الشعبية، وغويي guoyu في تايوان).

لا تتعلق المسألة بالرسوم فقط، بل كذلك بلغة التعليم في مختلف أبعادها، المعجمية والنحوية، والبلاغية. فطوال التاريخ، لم يوجد سوى شكل كتابة واحد في الصين بأسرها. لم تكتب اللهجات أبدًا بطريقة مميزة. ولقد حرصت الدولة الصينية، منذ توحيد الرسوم التي فرضها الإمبراطور الأول في القرن الثالث ق.م. على المحافظة على تعليم متجانس للغة، فهي لغة الإدارة والمدرسة، ومفرداتها مشتركة بين جميع الصينيين المتعلمين، أيًا كانت لغتهم المحلية. وإنه لأمر ذو دلالة في هذا الصدد أن تكون، وإلى اليوم، بعض المناطق الطرفية وحدها هي ما يفلت جزئيًا من هذه السطوة[397].

(397) هونغ كونغ حيث لغة التعليم الغالبة هي الـ«يي» (لغة الكانتون)، وتايوان حيث لم يعد ممنوعًا تعليم لغتي الـ«مين» والـ«هاكا». ومع ذلك فإن هذه اللغات لا تحظى بالشرعية الموقوفة على «اللغة القومية»، انظر: Cheung Kwan-hin and Robert S. Bauer, «The Representation of Cantonese with Chinese Characters», *Journal of Chinese Linguistics,* Monograph Series, no. 18, 2002; Henning Klöter, *Written Taiwanese,* Wiesbaden, Harrassowitz, 2003.

تصور المبشّرون الأوروبيون الذين وصلوا آسيا في القرنين السادس عشر والسابع عشر ـأو ظنوا عن غير قصدـ أن الأمر يدور حول بلوغ المعنى مباشرةً، أي دونما وساطة اللغة المحلية. وكان من اللافت في ما بعد أن العلماء الذين كانوا يسألون المبشّرين الذين أقاموا في الصين عن شتى أنواع المعلومات، لم يسألوهم عن هذه النقطة لأنهم يعتبرونها مفهومة. بقيت الفكرة القائلة باستقلال الكتابة الصينية عن الشكل الصوتي مسيطرة حتى بداية القرن التاسع عشر، ففي سنة 1836 فقط قدم بيتر س. دي بونسو (Peter S. Du Ponceau) إلى الجمعية الأميركية للفلسفة في فلادلفيا مقالة **في طبيعة نظام الكتابة الصينية وطابعها** (*A Dissertation on the Nature and Character of the Chinese System of Writing*)[398]، وفيها بيَّن أن الكتابة الصينية لا تشكل ظاهرة فريدة، كما كان يُعتقد، بل تعمل ضمن علاقة ضرورية مع لغة الكلام الجاري، مثلها مثل سائر الكتابات الأخرى.

الحلم الرسوميّ الفكريّ

أنْ تكون الكتابة الصينية كتابة تؤدي مباشرة معانيَ وتصورات من غير أن يكون لها رابط مباشر يربطها بأصوات أي كلام جارٍ كان، فهذه فكرة كانت في أصل الإغراء الذي عاشه عدد من الأوروبيين في القرنين السابع عشر والثامن عشر، عندما رأوا في هذه الكتابة

(398) نشر سنة 1838. كان بيتر دي بونسو (Peter Du Ponceau) على تواصل مع فيلهلم فون هيمبولت (Wilhelm von Humboldt) وعلماء أوروبيين آخرين. على كل حال كان اهتمامه منصبًّا على اللغات الأميرندية وربما سعة أفقه هذه هي ما ساعده على إعادة النظر في مسألة الكتابة الخطية الصينية.

تحققًا قد يزيد اكتمالُه أو ينقص لتلك اللغة المُثلى التي كان يحلم بها العصر الكلاسيكي.

أقر فرنسيس بيكون (Francis Bacon) (1561 ـ 1626) مثله مثل العديد من معاصريه، بأن لجميع اللغات البنية الدّاخلية ذاتها. واستنتجوا من ذلك أنّ بالإمكان تصوِر لغة مصطنعة تكون بمثابة حساب للمفاهيم، وإذا تم تخليصها من شوائب اللغات الطبيعية صارت قراءتها ممكنة في كل مكان، شأنها في ذلك شأن الأعداد، التي تُفهم بالطّريقة ذاتها أيًا كانت اللغة التي تُلفظ بها. وقد حاول بعضهم، مثل الإنكليزي جون ويلكنس (John Wilkins)، إنشاء مثل هذه الكتابة ولكن دون كبير نجاح[399]، وفي هذا السياق رأى فرنسيس بيكون أن الكتابة الصينية يمكنها أن تستجيب لمقاييس التجريد التي لمثل هذا النسق.

واعتقد ليبنتز (1646 ـ 1716) لحين من الوقت، أن الكتابة الصينية تقدم الدليل على أنه يمكن لكتابة ما أن تكون في الوقت ذاته «لاتصويريةً» (فهو لم يكن يرى أن الرقوم الصينية هي رسوم صورية) وبلا إحالات تربطها بلغة الكلام الجاري. وبذل الكثير من الجهد في محاولة تبيين أن القضية هي قضية «علم جبر المفاهيم» الذي كان يحلم به. ثمّ تنبه بعد سنة 1700 إلى أن العدد الكبير من الرقوم الصينية تفتقر إلى هذه الدقة، من دون أن يفقد البتة أمله السابق تمامًا، فاتجه منذ ذلك الحين نحو «الخاصية العددية» التي استطاع أن يجري

---

(399) John Wilkins, *An Essay Towards a Real Character and a Philosophical Language,*

قدم هذا العمل إلى Royal Society في العام 1668.

عليها حسابات، وهو ما لم تكن توفره حالة الرقوم[400]. وقد اندهش ممّا كانت تنقله أقوال المبشّرين عن العدد الكبير للرقوم، فظنّ أنه يلزم عمر كامل لتعلمها جميعًا. ومع ذلك، فإن مكانة ليبنتز كانت كبيرة للغاية بحيث أثرت تأملاته النظرية في اللغة الصينية تأثيرًا هائلًا.

من بين علماء القرن الثامن عشر الأكثر اطلاعًا، الأكاديمي نيقولا فريريه (Nicolas Fréret) (1688 ـ 1749)، فهو الذي قدم تعريفًا للنظام الذي كان يتخيله معاصروه: «تكون لغة من اللغات فلسفية بحق متى عبرت دائمًا عن الأفكار البسيطة أو الأولية بألفاظ جذرية، وعن الأفكار المعقدة بألفاظ مشتقة أو مركبة من الأولى. إن آخر درجة في الكمال هي التعبير على نحو معين، بحيث تخْبرنا كل كلمة مشتقة من النظرة الأولى لا بتركيب الفكرة التي توافقها وحسب، وإنما بالأفكار الأولية التي يلزم التحليل أن يَرُدّنا إليها عندما نفككها. ليست لدينا البتة لغات يبدو فيها هذا المنظور [...]، إلا في الكتابة الصينية، ففيها يتم التعبير عن الأفكار الأوّلية وعن تلك التي يتشارك فيها عدد كبير من الموجودات الجزئية برقوم بسيطة وأصلية. أما الأفكار المعقدة أو المشتقة، فيتم التعبير عنها برقوم مركبة من الرقوم الأولى التي كنّا سميناها رقومًا بسيطة»[401].

---

(400) Olivier Roy, *Leibniz et la Chine*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1972, p. 120 - 151.

(401) مذكور في: Danielle Elisseeff-Poisle, *Nicolas Fréret (1688 - 1749): Réflexions d'un humaniste du XVIII^e siècle sur la Chine,* Paris, Collège de France/IHEC, 1978, p. 69 - 70.

وواقع الحال أن الكتابة الصينية لا تستجيب لمثل هذا البرنامج، من ذلك أن كلمة «حصان» توافق معنًى مركبًا (حي، من الفقريات... إلخ)، بينما يمثل الرقم «ما» (ma) «الحصان» صيغة شكلية للحصان بناصيته وقوائمه. وكما لاحظ أوليفييه روا (Olivier Roy) فإن «مفاتيح» القواميس التي توافق المُعيِّنات (spécificatifs) الأكثر تداولًا «لا علاقة لها على الإطلاق بأيّ علم تصنيفي لأفكار أولية، وإذا عثرنا فيها كما كنا نتوقع، على الوحدة، والماء، والنار، والإنسان، والمربع، والحجر، وغير ذلك، فماذا نقول عن الثور، والحصان، والكلب، والسنّ، والتشبيك، والمخلب، والقرميدة، وشبكة الحرير، والوزير، والمرجل، والتنين، والناي؟». هكذا نتبيّن أنه لا يمكننا اعتبار مثل هذه المجموعة قاعدة لـ «كتابة الأفكار».

عندما جمع نيقولا فريريه، وهو الذي اقتبست منه تعريفه للكتابة الفلسفية، معارف أدقّ حول الكتابة الصينية، قدّم إلى أكاديمية النقوش والآداب الجميلة في سنة 1718 **تأملات في المبادئ العامة لفنّ الكتابة وفي أسس الكتابة الصينية تخصيصًا** (*Réflexions sur les principes généraux de l'art d'écrire, et en particulier sur les fondements de l'écriture chinoise*)، وبيَّن في كتابه أن هذه الكتابة ليست «كتابة فلسفية»، ومع ذلك لم يتحرر من وهم كونها منفصلة عن الكلام.

من هذه المغامرة الفكرية التي آلت إلى طريق مسدود بقي مصطلح «رسم فكريّ»، وقد صار متداولًا. والعديد من الذين يستخدمون هذه العبارة يشتقّون منها المفهوم المبسط القائل بأن كل

رقم صيني يمثل مباشرة المعنى الذي له في اللغة. وبالنسبة إلى الرقوم المبسطة، نجد تأثير الوهم الأيقوني الذي لا بد من فحصه. وفي ما يتعلق بالرقوم المركبة، علينا التنبه إلى أنّ تفكيكها إلى العناصر التي تكونها لا يعطي أبدًا دلالة الكلمة. إنه تدبير عشوائي تم منذ بدايات الكتابة الصينية. والدليل عليه هو أنه إذا لم نكن نعرف الكلمة، فإن هذه العلاقة لا تفيد شيئًا. ومثال ذلك أن كزي (xiu) (استراح) مؤلفة من تخطيطات متراكبة، وهي رين (ren) (إنسان) ومي (mu) (شجرة). يجري التفسير تقليديًّا بأن وجود الإنسان تحت ظل شجرة قد يستحضر فكرة الراحة. هذا صحيح، ولكن يمكن هذا أن يوحي أيضًا بالقبر أو باستصلاح الأرض أو بالقيظ. إنّ تحليلات من هذا النوع لها بالطبع قيمة تقنية تذكرية، ولكنها لا تؤدّي إلى معرفة معنى الكلمة، وليس لها من تأثير آخر إلّا أن تفتح الباب أمام كل ضروب الإنشاءات الإيديولوجية، شأنها في ذلك شأن تلك التي تجعل من الكتابة الصينية تصويرًا رمزيًّا لعناصر الكون. إنها لا تزيد عن الكتابات الألفبائية، فهي ليست تسجيلًا آليًّا للكلام، على رغم كونها كهذه تمامًا، تتيح النقل الدقيق لكل كلام يمكن أن نتصوره.

إغراءات الصورة

على عظام الكتف في البقريات وعلى الذبْل في السلاحف، حيث تُقرأ أشكالُ الرقوم الأكثر إيغالًا في القدم ولا تزال متداولة حتى اليوم، نعاين أحيانًا رسمًا مُنَمْنمًا، إن قليلًا أو كثيرًا، عن الشيء الذي يشير إليه اللفظم. وقد استنتج البعض أن الكتابة الصينية كانت رسومية صورية في الأصل. غير أن الحالة الصينية لم تكن، في هذا

المضمار، ذات ميزة خاصة: فالعديد من الكتابات الأخرى نهلت في بداياتها من مخزون الأشكال الموجودة في الحضارة المعنية. ومع ذلك، ليست هناك كتابة بالمعنى الحقيقي إلا بدءًا من الوقت الذي باستطاعتنا التعبير فيه عن كل شيء بهذه الوسيلة. ولا يمكن أن يتحقق هذا إلا بواسطة كلمات لغة ما، ويحتاج إلى تناسب منتظم بين وصلة الكلمات ومتوالية العلامات. وبالتالي، فإن كل صورة حالما تصبح شفرة لكلمة، تكف عن أن تكون صورة. وما بقي اليوم من التوهم التصويري هو الفكرة المنتشرة في العديد من المؤلفات التبسيطية، والتي مفادها أن الرقوم الصينية صور صغيرة أو تراكيب من صور تشير إلى المعنى.

ومع ذلك، فليست الأشياء بهذه البساطة. يجب ألّا يُخفي الانحراف المفرط الذي يسلكه هواة الغرائبية واقع أنّ هذا التلاعب بالصور قد تكون له وظائف متوازية، ذلك أننا نجد في جميع رفوف المكتبات المخصصة للأطفال في الصين ألعاب ورق تحمل صورًا تطابق رقومًا أو عناصر منها. إن القيمة التقنية التذكرية لهذه التداعيات هي ما حصلت الاستفادة منه في تدريس مبادئ الكتابة منذ قرون.

وعلى مستوى آخر، لا يشك اللغويون الصينيون أبدًا في أنّ الرقم يحيل إلى لفظم (أو إلى كلمة)، أي يحيل في آن واحد إلى شكل صوتي وإلى معنى. ومع ذلك فإن البعض منهم لا يستطيع أن يمتنع عن اعتقاده أن الرقم بكامله، أو بعض أجزائه أو مركب هذه الأجزاء، يوحي الصورة في بعض الحالات، والشيءَ، ومرجعَ الدلالة. ويبدو لهم أنّ هذين التوجهين بديهيان إلى حد أنهم لا يرون أي تناقض

بينهما. ولا تزال الفكرة القائلة بوجود علاقة «خاصة» بين الرسم والمعنى مسلّمًا بها على نطاق واسع. يكفي أن أذكر اثنين من بين أكثر اللغويين المعاصرين فطنة: تينغ بانغ هسين (Ting Pang-hsin)[402]، فهو يعبر عن هذا الشعور بالطريقة التالية: «لا تمثل الرقوم الصينية وحدة دنيا لغوية خاصة وحسب، وإنما لها علاقة غامضة مع مرجعها الدلالي». وكتب ويليام وانغ (William Wang) حول الصورة التي يوحي بها رقم بسيط: «بالنسبة إلى الصينيّ، يعني الرقم الدال على «حصان» حصانًا من دون وساطة الصوت الذي تُحدثه «ما» (ma). إنّ الصورة ناطقة جدًّا بالحياة، حتى إننا نكاد نرى تقريبًا صورة مجردة تركض عبر الصفحة [المكتوبة]»[403]. ولا يمكننا أن نصرف النظر عن مثل هذه الشواهد بحجة أنها تتناقض مع كل ما نعرفه عن سيرورات القراءة، ولكن علينا أن نرى جيدًا أن المسألة لم تعد مسألة قراءة.

من المعقول إذًا أن نعتقد أن الخصوصية البصرية لهذه الكتابة لا تكمن في وجود مكوّن أيقوني، وإنما في الدعامة التي توفرها

---

(402) كان تينغ بانغ هسين مدير معهد الفيلولوجيا في أكاديمية صينيكا (تايوان) وأستاذًا في قسم الألسنية في جامعة بركلي.

(403) «بالنسبة إلى الصّيني، الرقم الذي يدل على «الحصان» يدل عليه دون وساطة الصوت «ما». الصورة على درجة من الحياة بحيث يكاد يشعر أن هناك صورة مجردة تقفز عبر الصفحة»، راجع: «The Chinese Language», *Scientific American,* no. 228, 1973, p. 172 - 177.

أدّى وليام س. ي. وانغ (William S.-Y. Wang) الذي كان يومها أستاذًا في بركلي دورًا أساسيًّا في انطلاقة الأبحاث اللغوية المتعلقة باللغة الصينية في الستينيات.

لإنشاءات لانهائية ذات طابع شعري. لقد أشرنا إلى أن السيرورات المعرفية المعنية ليست هي عينها بحسب ما إذا كنا نسعى للتعرف إلى رقم منعزل أو إلى كلمة مكونة من رقمين، أو إلى جملة، أو إلى نص، فإن الرقم يختلف عن النص كاختلاف «التوقّف عند صورة» في عرض فيلم. ليس للملفوظ المكتوب سوى قراءة واحدة ممكنة، وما يفسّر عناصره إنما يحدده السياق ونحو الجمل. وفي المقابل، فإن الرقم الموضوع «خارج النص» ينفتح على جميع الدلالات، وتمكن تجزئته ويغدو جاهزًا لجميع الألعاب المتخيَّلة. ويستطيع القارئ الفكاك من النص في كل لحظة، وألّا «يشاهد» إلا رقمًا وحيدًا. وهو في تلك اللحظة لم يعد «يقرأ». وفي الحد الأقصى، يمكننا القول إن هناك طبيعتين للرقم الصيني، لا تختلطان أبدًا ولكنهما تعملان بالتناوب[404]، ونحن لا ننظر إلى الرقوم عندما نقرأ: تقوم العينان بعملية تصفح. إنّها حقيقة عبر عنها لويس ماران (Louis Marin) بالعبارة التالية: «أنا لا أرى ماذا أقرأ، ولكني من الوهلة الأولى أقرأ ما أرى»[405]. بيد أن هذا لم يمنع عددًا من الكتاب مِمّن كانت عنايتهم بالأمور أضعف، من أن يخلطوا بين الكتابة والنص، بل حتى بين

(404) وهذا أيضًا على مستوى الكلمة إذْ يمكننا أن نلاحظ ظاهرة مشابهة، بشكل فردي، في اللّغات الأوروبية: في التلاعب اللغوي أو في بعض المؤلفات الأدبية. وهكذا: «عملية تجميع الحروف، أشكالها، والصورة التي تمنحها لكلمة ما، ترسم تمامًا وفق صفة كلّ شعب، كائنات مجهولة، ذكراها عندنا»: Honoré de Balzac, *Louis Lambert,* Paris, Gallimard, 1980, coll. Folio, p. 28.

(405) *Études sémiologiques - Écritures Peintures,* Paris, Klincksieck, 1971, p. 63.

الكتابة واللغة، مساهمين على هذا النحو في تأبيد الأفكار الشائعة حول الطبيعة «السحرية» للكتابة الصينية.

أفكار تلقّيناها عن الأصول

تسلسل الأحداث الزمنيّ

غالبًا ما يذكر الصينيون أن ظهور الكتابة الصينية يعود إلى زمن موغل في القدم، في حين أن لا شيء يثبت أنها أقدم كتابة في تاريخ البشرية. هم يتحدثون بعفوية عن «خمسة آلاف سنة»، ما يرجع بنا إلى ثلاثة آلاف سنة قبل تاريخنا الميلادي. لم نكن حتى نهاية القرن التاسع عشر نملك شواهد تسبق النقوش على البرونز، التي لم يضع العلماء الصينيون الذين درسوها منذ عهد سلالة سونغ تاريخها وضعًا دقيقًا. إنهم لم يشعروا بالحاجة إلى ذلك، والواقع أن تسلسل الأحداث الصينية مبني على **مذكرات تاريخية**، الكتاب الذي كتبه سيما كيان (135 ق.م. ـ 93 ق.م؟) وكان قد استعمل حوليات مدققة حتى سنة 841 ق.م. ومع ذلك عاد الكاتب بالتاريخ وصولًا إلى الحكام الأسطوريين الذين عاشوا قبل عشرين قرنًا.

وتم التعرف سنة 1898 إلى أقدم آثار الكتابة الصينية ممّا اكتشف حتى يومنا هذا: إنها النقوش على ذبْل السلاحف وعظام البقريات (الـ «جي ياغي وين» jiaguwen). وإثر اكتشافها علم الناس سريعًا، برغم ما اعترضهم من صعوبات لفك شفرتها، أنها شكل ميّت للكتابة الصينية، أو بتعبير آخر أنّ الرقوم الصينية الحالية إنما تنحدر منها مباشرة. أمّا أشكالها، فتختلف اختلافًا شديدًا جدًّا، حتى ليعجز

المرء عن قراءتها ما دام يعرف الرسوم الخطية الحديثة لا غير: إنّ الاستئناس بأساليب خطية وسيطة أمر لا بدّ منه، ومع ذلك، فإن بنيات الكتابة الصينية متماثلة بالأساس، إنها كتابة بكل معنى الكلمة، لغتها موجزة، ومع ذلك فإن ملفوظاتها مترابطة نحويًا ومفرداتها شتى ومتنوعة.

ومنذ الحفريات الكبيرة التي أجرتها أكاديمية صينيكا في الموقع الأصلي بين 1928 و1937 في مقاطعة هينان (Henan) بالقرب من مدينة آن يانغ (Anyang)، توافرت عشرات الآلاف من النقوش، ومن بينها حوامل كاملة، وبخاصة دروع السلاحف. ومنذ ذلك الحين، بات من الممكن التعرف إلى عدد متزايد من الرقوم. وعندما بدأت عمليات حل الشفرات، تم التوصل بنجاح للتعرف إلى الرقوم الدالة على أسماء آخر ملوك سلالة شانغ السبعة عشر، من خلال الاستناد في ذلك إلى مذكرات تاريخية. وسرعان ما تم التعرف إلى أعداد نظامين اثنين في الترقيم، وكان أحدهما يستخدم في احتساب الأيام، ووفرته النقوش بشكل منتظم [متسق]. وتوصل المؤرخون، بإجراء تقاطع بين المعلومات، إلى تحديد تاريخ هذه النقوش. فكان القسم الأكبر منها يخص آخر حكام سلالة شانغ (1200 ـ 1045 ق.م).

إنّنا لا نعرف نصوصًا مكتوبة سابقة على الـ«جي ياغي وين»، ويعود ظهور الكتابة التي دوّنت بها هذه النصوص إلى القرن الرابع عشر ق.م.، وهي كتابة مكتملة البناء. استنادًا إلى ذلك، يستنتج البعض أنه كان من اللازم قبل ظهورها أن تمرّ بمرحلة نضج، وبالتالي

لزم أن تكون الكتابة الصينية موغلة أكثر في القدم. والواقع أنّ كتابة ما، أيًا كانت، لا توجد إلا عندما تؤدي وظيفتها، أي عندما تكون مثبتة في نصوص. وعلماء الآثار الصينيون الذين بذلوا جهودًا كبيرة للعثور على مستندات سابقة على الـ «جي ياغي ويـن»، لم يجدوا سوى خربشات، وفي أحسن الأحوال إشارات مرتبة على شاكلة شعارات. وبالطبع، فإن المستوى العالي للتطور التقني والفني الذي عرفته بعض المراحل النيوليتية (néolithiques) السابقة، يسمح بالتفكير في أنه كان هناك كتابات قبل حكم سلالة شانغ. ومع ذلك، فإننا لا نستطيع في غياب أي دليل موثوق به، أن نجزم بأن الكتابة الصينية متقدمة على القرن الرابع عشر قبل تاريخنا الميلادي، أي بأنها جاءت بعد ألفيْ سنة من ظهور النصوص المسمارية الأكثر قدمًا التي تثبت ظهور الكتابة في بلاد ما بين النهرين بين 3400 و3300 (النصف الثاني من الألفية الرابعة). إنّ الكتابة الصينية موسومة باستمرارها الاستثنائي أكثر مما هي موسومة بعراقتها النسبية.

تخمينات حول الاتصال بالعالم الآخر

يرتبط موضوع الطبيعة السحرية أو الدينية للنصوص الأولى بموضوع الأصول. وبما أنّ الـ «جي ياغي وين» نقوش استخدمت حواملها في أعمال تنجيمية بشكل جليّ للعيان (إحداث شقوق باستعمال النار على ظهر تجاويف جُعلت لذلك)، فإن اكتشافها بدا كأنه يبيّن أن التواصل مع العالم الآخر، سواء أكان الآلهة أم الأسلاف، كان واحدًا من أولى وظائف الكتابة الصينية. وأما في ما

يتعلق بالبرونزيات، التي أُخرِجت نماذجُها الأولى من القبور، وهي تنتمي إلى الحقبة ذاتها ثم تطورت بعد ذلك بقليل، فيبدو أنها تؤيد الفكرة القائلة بأن للكتابة الصينية وظيفة دينية في بداياتها، وهو ما يدلّ عليه وجود قسم من النقوش داخل الأواني، وعلى مقربة من الأطعمة أو المشروبات المخصصة للقربان، فتصعب قراءتها من خارجها.

وأمّا في ما يهمّ الـ «جي ياغي وين»، فإنّ التحليل النصي يتجه إلى إثبات أن النقوش سابقة لأعمال التنجيم. كانت أسئلة الكاهن تصاغ شفهيًا، وعندما تقدم الشقوق أجوبة عن الأسئلة، عندئذ فقط تدَوَّن النتيجة كتابيًا. ما يؤيد هذا الأمر هو العدد القليل نسبيًا من الحوامل المكتوبة مقارنة بالكمية الضخمة لتلك التي استخدمت للتنجيم والخالية من التدوين. وهذا يثبت أن النقوش لم تكن عنصرًا ضروريًا للتنجيم، بل يمكن تأويلها على أنها نظام توثيقي انتقائيّ (أرشفة).

حالةُ البرونزيات التي ظهرت منذ أواخر عهد الـ «شانغ» وتضاعفت في عهد الـ «زهو» الغربيين هي حالة مختلفة: إن النقوش كانت تسبك في الوقت ذاته الذي تسبك فيه الأشياء التي تحملها، كالمزهرية أو الجرس. ومع ذلك، فإن الأحداث، إذا ذُكرت، تكون سابقة زمنًا لإتمام هذه الأشياء الطقوسية: وبالتالي فمن غير المعقول أنها كانت تهدف إلى إخبار أرواح الأسلاف، ولذلك فإن النصوص الطويلة نسبيًّا تبدو على ندرتها رسائل موجهة إلى أجيال المستقبل لتذكيرها بمآثر أسلافها عسى أن تجد فيها عبرة لها.

من المسلّم به عمومًا أن هناك سعيًا في العصور القديمة الصينية إلى التواصل مع العالم الآخر عن طريق الرسوم الخطية، ولكن من الممكن أن يكون ذلك ظاهرة متأخرة نسبيًا. وهو ما يراه أوليفييه فونتير (Olivier Venture) ، الذي يقول: «إذا كان استخدام الكتابة للتواصل مع العالم الآخر مثبتًا من الناحية العملية طوال تاريخ الصين، أي منذ عهد الـ «هان»، فإن من الصعب العثور على آثار جلية في المراحل الأكثر قدمًا. بل على العكس، ثمة مؤشرات عديدة تدفعنا، في هذا المجال، إلى الاعتقاد أن الشفاهية كانت تحتل موقعًا مسيطرًا على نطاق واسع جدًّا»[406]. ولقد حكم الـ «هان» الحقبة الممتدة بين 206 ق.م. و220 م.، أي بعد الحقبة التأسيسية للكتابة الصينية بوقت طويل.

ينبغي أن نشير إلى أن الفكرة القائلة بأن للكتابة الصينية أصولًا دينية تضفي عليها، على نحو من الأنحاء، طابعًا سحريًا، كي لا نقول طابعًا «مقدسًا»، ليست فكرة خاصة بالصين وحدها. فبصرف النظر عن الكتابات الهيروغليفية كان يُنظر بالطريقة ذاتها إلى العبرية والعربية وكتابات أخرى عديدة.

السرديات الصينية عن ابتكار الكتابة

إن الخطاب الصيني حول أصول الكتابة يسيطر عليه التعلّقُ بخاصيتها الطبيعية وإلحاحُه عليها. وعلى ما تقوله الحكايات الواردة

---

(406) Olivier Venture, «L'écriture et la communication avec les esprits en Chine ancienne», *The Museum of Far Eastern Antiquities,* no. 74, Stockholm, 2002, p. 34 - 65.

في ملحق الـ شو وين جي زي[407]، تفطّن كانجي (Cangjie)، وكان كاتبًا نسّاخًا في عهد حاكم أسطوري يلقب بالإمبراطور الأصفر، إلى تباين الأشكال عندما كان يلاحظ آثار الطيور وغيرها من الحيوانات، فاخترع الكتابة. وليس هناك ما يوحي بأن قطيعة أيًّا كانت قد حصلت بين هذه الكتابة الأولى والرسوم الأكثر تعقيدًا التي أفضت إلى الكتابة الصينية. وأما اليوم، فإن تمفصل هذه الكتابة مع العالم الطبيعي لم يترك آثارًا أو يكاد، إلّا بالطريقة التي بها يقوّم الخطاطون نوعية الأعمال بحسب درجة تجاوبها مع الطبيعة.

وإنّا لا نجانب المعقول إذا افترضنا أن مُبدعي الكتابة كانوا، في بداياتها الأولى، يستلهمون من ظواهر الطبيعة أشكالها وموضوعاتها. ولكننا نحاذي تخوم الأسطورة عندما نستنتج من هذا الاستلهام أن للكتابة الصينية مميزات خاصة بها وتتجاوب بفضلها مع القوى الطبيعية. كما أن السيرورة التي يسوقها السرد توحي بأن الكتابة أداة اصطلاحية من خلق البشر، وبأن المسألة في ذلك تتعلق بالبنى أكثر مما تتعلق بالصور.

سأكتفي بذكر ملحوظة واحدة حول بعض الأساطير التي ظهرت في أوروبا في القرن السابع عشر ثم لم يبق لها أيّ أثر تقريبًا في يومنا هذا، منها أن أحد أبناء نوح كان قد نقل إلى الصّين نصوصًا ظهرت

---

(407) Françoise Bottéro, *Sémantisme et classification dans l'écriture chinoise: Les Systèmes de classement par clés* du Shuowen jiezi au Kangxi zidian, Paris, Collège de France/IHEC, 1996, p. 17 - 43.

قبل ظهور بابل[408]، ومنها أن مصر هي أصل الكتابة الصينية[409]، ومنها كذلك الإنشاءات التي لمجموعة صغيرة من اليسوعيين الملقبين بـ«أهل المذهب التصويري» (figuristes)، الذين اعتقدوا أنّ في مستطاعهم أن يعثروا داخل الكتابة الصينية القديمة على عقائد المسيحية، وأن يتعرفوا بالخصوص على «صور» المسيح والقيامة والثالوث[410]... إلخ، لم يعد لهذه الانحرافات المشطّة أي تأثير في الصين ولا في أوروبا التنويرية.

خلاصة

إن بعض الأفكار الموروثة والشائعة حول الكتابة الصينية في طريقها إلى الاضمحلال، ومنها زعم الصعوبة البالغة في تعلمها، فغالبًا ما حصل لأوائل الأوروبيين الذين أقاموا بالصين أن درسوا اللغة في ظروف سيّئة، كما أن الكثير منهم لم يستنكفوا عن تثمين جهودهم بتأكيدهم العدد الغزير للرقوم. وكانت هذه هي الحال أيضًا

---

(408) John Webb, *A Historical Essay Endeavouring Probability that the Language of the Empire of China is the Primitive Language,* London, Nath. Book, 1669.

(409) انظر: David Mungello, *Curions Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology,* Stuttgart, Franz Steiner, 1985.

(410) انظر: Michael Lackner, «A Figurist at Work: The Vestigia of Joseph de Prémare S.J», in: Catherine Jami et Hubert Delahaye (éds.), *L'Europe en Chine, Interactions scientifiques, religieuses et culturelles aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Collège de France/ IHEC, 1993.

في أوج القرن العشرين على رغم تكثيف عمليات التبادل إلى حد ما. أما الآن، فهناك كثرة كاثرة من الغربيين يتكلمون الصينية، بحيث لم يعد ممكنًا أن نزعم بأن تعلمها مفخرة.

وبما أننا كرّسنا هذا المقال لتعداد ما لا يمكن أن تُعَرَّفَ به الكتابة الصينية، سيكون من المناسب أن نذكر خصالها الملحوظة، التي غالبًا ما تحجبها الخطابات الرامية إلى أن تجعل منها كتابة مختلفة عن كل كتابة أخرى. وسأذكر بإيجاز هنا بعضًا من الميزات الإيجابية للكتابة الصينية.

الدقة والحرية

إذا كان يسيرًا لنا أن نقرأ نصًّا صينيًّا مكتوبًا منذ ألفي سنة بكتابة تسمى «منتظمة»، فمردّ ذلك إلى دوام الخطوط التي تشكل الرقم ودوام ترتيب رسمها على حالها كما كانت في تلك الحقبة بعد أن عرفت تطورًا أوليًّا كان طويلًا. ونُقلت هذه الأشكال الناتجة من دينامية الريشة على جميع الحوامل: فأن تُنقش على الحجر، أو تُطبع على ورقة أو على شاشة حاسوب، يظل توازن الحرف محفوظًا.

متى تفحصنا تاريخ الكتابة الصينية، وهي الموسومة بإجراءات تنميطية متواترة كانت تجريها الدولة، فليست الحرية هي ما يثير دهشتنا للوهلة الأولى. ومع ذلك، لم يستشعر الناس أن الأسلوب المنتظم هو قيد يحبسهم: فبالتوازي معه، طور الأدباء، منذ عهد الـ «هان»، استخدامًا للكتابة لا يعتني فقط بتبليغ رسالة لغوية. ذلك

أن فنّ الخطّ الذي بمقتضاه «لم يعد الهدف الأول من الكتابة أن تنقل معلومةً، وإنما أن تنجز عملًا تشكيليًّا، وأن تعبر عن الفعل الإبداعي الفردي لمؤلفها»[411]، فتح أمام الأديب، جنبًا إلى جانب مع نشاطاته البيروقراطية، فضاء من الحرية. ولا نرى فائدة من التنصيص على أهمية فن الخط في الحضارة الصينية.

الكتابة وكيف أن دورها المؤسِّس في الحضارة لم يُقْصِ الشفاهية

إن انتقال النصوص من دون تغيير طوال زمن طويل جدًّا هو ما جعل الصينيين يعتبرون بحق أن الكتابة الصينية جوهرية في هويتهم. ومع ذلك، لم تشكل المنزلة الشريفة لهذه الكتابة عندهم عائقًا أمام تطور الشفاهية تطورًا ملحوظًا. ولطالما قورنت الصين، وهي عالم الكتابة، بأوروبا وهي المليئة بالكلام الشفاهي، حيث يؤدي المسرح والمحاكم والمناظرات العامة دورًا تأسيسيًّا. ولكن غياب هذه الوسائل أو ندرتها في الصين لا يعنيان أن الكلام لم يكن يؤدي أدوارًا أساسية من خلال الخطاب الأولي للمعلم قبل أن يدوّنه أتباعه، أو من خلال ذكر الأشعار ونصوص أخرى يعرفها جميع الناس، أو من خلال ممارسات أخرى كثيرة[412].

---

(411) Pierre Ryckmans (trad. et commentaire), Shitao. *Les Propos sur la peinture du moine Citrouille-amère,* Paris, Hermann, 1984, chap. XVII, note du traducteur, p. 128.

(412) Viviane Alleton, *Paroles à dire, paroles à écrire: Inde, Chine, Japon,* op. cit.

وعلى الصعيد التقني، تقدّم الكتابة الصينية وسيلة لتدوين الكلام المرسل لا مثيل لها في أي مكان آخر من العالم، بإيجازها المألوف، وأسلوبها الحثيث الذي لعب دورًا كبيرًا في الحضارة الصينية بسبب السرعة القصوى في أداء رسمه الخطي[413]. إنه ضرب من ضروب الستينوغرافيا (sténographie) [الكتابة المختزلة في رموز]، متفرع من الكتابة العادية ويتقنه كل صيني متعلم. وهذه الكتابة المختزلة الحثيثة، لا تُلقَّن في المدارس، بل تعتبر سهلة بما يكفي. وليست هي كذلك عند شخص أجنبي يحذق منها أسلوبها العادي من دون أن يمارسها ممارسة كثيفة مرارًا وتكرارًا: فهذا الشخص لن يعرف كيف يستخدمها، وسيلقى فضلًا عن ذلك صعوبة في فك شفرة رسالة خاصة كتبت بتلك الطريقة، ففي الكتابة الحثيثة، يتعلق الأمر بأن نُجْري بحركة واحدة ربطًا بين جميع خطوط الرقوم التي تأتي متباعدة في الكتابة العادية، مراعين ترتيبها واتجاه رسمها الخطي. وهذا ما يتطلب مهارة تامة، وإيلافًا شديدًا للكتابة العادية.

الإنتاجية والتكيّف مع التطورات

شتان بين ما هي عليه الكتابة الصينية واعتبارها مجموعة جامدة. وبما أنها كذلك، فلقد ساهمت طوال التاريخ في انفتاح

---

(413) كتب جاك جيرنيه: «بالاستخدام المتداول للتسجيل الواقعي للمحاورات، والمناقشات السياسية والدعاوى القضائية [...] سمحت الكتابة الصينية في زمن مبكّر جدًّا وعلى نطاق واسع جدًّا بما توصلت إليه الكتابات الألفبائية بسهولة أقل. التدوين المباشر للكلام». انظر: Jacques Gernet, *Le Monde chinois*, Paris, Armand Colin, 1983, p. 40.

العالم الصيني على العالم الخارجي وفي تكيّفه مع التطورات التاريخية الداخلية. فلنفكر في ترجمة المجموع الهائل من النصوص السنسكريتية إبان دخول البوذية إلى الصين في القرون الأولى من تاريخنا الميلادي، أو في ثورة الـ«سونغ» الاقتصادية والإدارية بعد ذلك ببضعة قرون، ثم أخيرًا في استيراد المعارف الغربية بكثافة شديدة منذ منتصف القرن التاسع عشر. ولقد حصل كل هذا سواء بإثراء التعدد في معاني الرسوم الخطية الموجودة أو باستخدام الرقوم لما لها من قيمة صوتية فحسب، مع صرف النظر عن معانيها.

التكيّف مع تكنولوجيات الإعلام

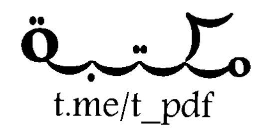
اعتُبرت صعوبة إدراج الرقوم الصينية في تقنيات الاتصال وفي آلات الرقن أو التلغراف، عائقًا أمام تحديث البلاد خلال القسم الأكبر من القرن العشرين. واليوم صار مئات الملايين من الصينيين يستخدمون الحواسيب، وصار في استطاعة الناس في أي بقعة من العالم أجمع أن يقيموا ربطًا بمواقع تعمل بالصينية على الإنترنت.

علينا أن نؤكد أخيرًا الاستمرارية الاستثنائية للكتابة الصينية، وهي الاستمرارية التي تتماشى مع مواءمة الكتابة للّغة. فالصيني الذي يستخدم التراكيب على نطاق واسع ولكنه لا يعرف الإعراب (فالاسم كما الفعل لا يتغيران)، ينسجم بشكل مخصوص وجيد مع كتابة تتألف من رقوم منفصلة. ومن المهم أيضًا أن نشير إلى الأدوار

التي يؤديها فن الخط بما هو طريقة تعبير فردية وموضوع اجتماعي كبير الأهمية.

لقد حاولت أن أبين أن الكتابة الصينية تشكل قسمًا متمّمًا للعائلة الكبيرة التي تضم صنوفًا من الكتابات تمثل الصينية واحدة من بين أكثرها نجاحًا مشهودًا. وإنه لمن العبث حقًّا وصفها وكأنها جسم طائر مجهول (ovni).

فيفيان أليتون



هوية اللغة، هوية الصين[414]

إذا كان تعرّف شخص غربيّ إلى الصين لا يخلو من أن يثير لديه شعورًا قويًا بالغرابة، وإذا كان المتخصصون، الصينيون منهم والأوروبيون على حد سواء، ما زالوا يتحدثون عن آخَرية مطلقة تتميز بها هذه الثقافة، فمعنى ذلك أن للغة الصينية دخلًا كبيرًا في هذا الأمر، فهي برمتها، من عناصرها الأولية الصوتية إلى شكلها الخطي ومرورًا بعلومها النحوية الظاهرة في مظهر الفوضى، تبدو ملامحها في قطيعة مع العادات اللغوية عند الغربيين، وهو ما يقودنا إلى طرح أسئلة مغرية مثل: هل خصوصية الثقافة الصينية متضامنة مع طابع اللغة الصينية الفريد؟ وما هي بالضبط منزلة هذه اللغة في بناء هذه الثقافة؟ وكيف كان الصينيون ينظرون إليها في سياقات تاريخية متغيرة أنزلت اللغة في أطر مرجعية مختلفة؟ ما نقترحه هنا هو أن نلقي نظرة على العلاقات بين اللغة واستعمالاتها، متجاوزين بعض الوقائع المتصلة بها. وبتعبير أدق، سنحاول فحص تطور الرؤى التي صاغها الصينيون حول لغتهم على قدر التحديات التي يسعون إلى الإجابة عليها.

---

(414) أشكر آن شنغ، فيفيان أليتون وكارين شملا، وكذلك دينيز فوريست (Denis Forest) وصوفي ديران ديلاكر (Sophie Durant-Delacre) على قراءاتهم المتعددة لهذا النص. ومع ذلك أتحمّل مسؤوليته وحدي.

إن اللغة لا تقدم نفسها أبدًا على أنها آلة محايدة مستعدة تمامًا لخدمة تواصل المعلومات. وغالبًا ما تقود التمثلات الواعية التي يحملها المتكلمون عن لغتهم إلى حدوث تغييرات في علاقاتهم بها، فتقود بالتالي إلى حدوث تعديلات في صيغها التقنية أو الاجتماعية قد تزيد جدواها أو تنقص، منها مثلًا تعديل كتابتها أو طرق استعمالها في صيغتها النمطية والرسمية. ومن الممكن أن نلاحظ أنّ التحدي الذي مرت به الصين في لحظاتها التاريخية العصيبة حين كان مصيرها مهددًا وثقافتها مهددة تهديدًا جادًّا، غالبًا ما تُرجم إلى قضية لغوية تثير ردود فعل عاطفية في المتخيل اللساني للصّينيّين. ولكن هؤلاء لم يتعرضوا خلال تاريخهم الطويل لمواجهة سؤال يتعلق بلغتهم على هذه الدرجة من الحدة ومن الجذرية، سوى في العصر الحديث. وبفضل المسافة التي حصلت لنا في بداية هذه الألفية الجديدة، سيكون من المفيد أن نلقي نظرة شاملة على التصورات التي كوّنها الصّينيون عن لغتهم. ذلك أن الخطابات حول اللغة والتدخلات الطارئة عليها هي أكثر من مجرد انعكاس أمين للمسيرة الدرامية التي عرفتها الصين في تاريخها الحديث، فهي بالأحرى جزء لا يتجزأ من النزاعات التي اندفع فيها البلد بأسره خلال القرن الماضي. إنّ الفضاء الذي تمّت أخيرًا تهيئته كفضاء مشترك بين إرادة الإصلاح والمنطق الداخلي الذي يحكم تطور اللغة، يبدو لنا أنه الموضع الذي يتجلّى فيه مصير الصين كأوضح ما يكون.

الثقافة الصينية على صورة لغتها

إنه اللفظ نفسه الذي تعودنا استعماله ونحن غافلون للدلالة على الشعب ولغته، هو ما يترجم تصوّرنا، مبرَّرًا كان هذا التصور

أو غير مبرر، أنّ اللغة من بين جميع المؤسسات الاجتماعية التي يمارس البشر نشاطهم فيها هي بالأساس أكثرها تجسيدًا لجوهر شعب من الشعوب، إن كان للجوهر وجود. وفي هذا الصّدد، تقدّم لنا الحالة الصينية مثالًا مهمًّا، باعتبار الدور الذي لعبته اللغة في بلورة هوية الشعب حتى إنه يلزمنا أحيانًا البحث عن الهوية الصينية في هوية اللغة الصينية، أو بتعبير أدق في بعض أشكال هذه اللغة. أن نفهم الصين هذا ما يقودنا بالطبع إلى بذل جهد لمعرفة القليل عن اللغة الصينية، وهذا ما يتطلب بدوره جهدًا لتقويم الملامح الخاصة بها، وأولها كتابتها، التي أضفت عليها ثوبًا غرائبيًّا في منتهاه، ما أسفر عن نتائج خارقة للعادة بخصوص الحضارة الصينية.

وعلى الرغم من أن أصل الكتابة الصينية لا يزال مدفونًا في غياهب التاريخ، فليس له أن يكون مختلفًا كثيرًا عن أصل اللغات الأوروبية. وما جعله يبتعد عنها في وقت لاحق إنما هو الاختيار الصيني الذي جعل اللغة عرضًا غير تحليلي للأصوات. خلافًا لأسماء الحروف الألفبائية، فإنّ الرقوم الصينية ـوهي الوحدات القاعدية لهذا النظام من الكتابةـ تمكث علامات للمقاطع وليست علامات للصواتم، وهي وحدات صغيرة مميزة للغة، كما يقول اللغويون[415]. وإذا كان مبتكرو الكتابة الصينية قد صنعوا هذا الخيار التقني لمواءمة بعض الخاصيات السيميائية للغة، فإن السلطة السياسية استحوذت عليها وعزّزتها بشتى الإجراءات لكي تجعل

(415) راجع بهذا الخصوص مقال فيفيان أليتون في هذا الكتاب.

منها وسيلة عظيمة لتوحيد [الصين]. لنتصور أن جميع المجلات والصحف تطبع باللاتينية، من استوكهولم إلى أثينا، ومن موسكو إلى لشبونة، وأننا نسمع اللغة ذاتها عندما نشغل التلفزيون أو الراديو في أي مكان من أوروبا. أيكون هذا استيهامًا لغلاة الوحدويين، أم قيدًا خانقًا للعقول المتباينة؟ أيًا يكن الأمر، فهذه هي الحال تقريبًا، مع الواقع اللغوي في الصين. ومن أجل الوصول إلى هذا التماثل اللغوي على مساحة جغرافية توازي مساحة أوروبا، كان لا بدّ بالطبع، من وجود إرادة سياسية مركزية قوية، وهذا ما لم تفتقده الصين طوال تاريخها، ولكن لا بد أيضًا من وجود إمكانية لغوية قادرة على أن تجعل من إرادة الوحدة هذه مشروعًا واقعيًا صالحًا لمتكلّمين ينتمون إلى آفاق لغوية متنوّعة. وهذه الإمكانية هي ما منحته الكتابة الصينية التي لا يتردّد مؤرخو الصين في اعتبارها الابتكار الأهمّ لهذا البلد.

ولمّا كانت الكتابة الصينية موضوع انبهار ومصدر تضليل منذ زمن طويل، بسبب غرابتها الجذرية في عين الأوروبي، فغالبًا ما جرى تقديمها على أنها نسق من التمثلات يناقض تمامًا الألفبائية الرومانية، وعلى أنها ضرب من «آخَر» مطلق في باب اللغة. وفعلًا، تجدر الملاحظة أنّ هناك ملمحين مميّزَين في تشكل الكتابة الصينية. يوجد اختلال كبير جدًّا في النظام اللغوي الصيني بين عدد الـ «زي» (zi) («الحروف» الشهيرة، وهي إجمالًا أصغر الوحدات الدالة ووحيدة المقطع في مظهرها الصوتي)، وقد ذكر منها **قاموس الـ «زي» الصينية الكبير** (*Grand dictionnaire des zi chinois*)

(*Hanyu da zidian*) ما لا يقل عن 54,000 حرف، وبيَّن عدد المقاطع المتوافرة للدلالة عليها والتي تبلغ 1200 مقطع. ومن هنا تتأتى الوفرة المربكة لمتماثلات الأصوات. ولتحاشي الالتباس الذي ينجم عن ذلك، قامت الكتابة بهذه المهمة الثقيلة فأزالت الإبهام بواسطة ابتكار رسوم متمايزة بما يكفي لتبيين هذه المتماثلات الصوتية الكثيرة، وهي تفعل ذلك إلى حد كبير على نحو ما تفعل الكتابة الفرنسية عندما تميز بين متماثلات «a» بمختلف أشكالها الخطية «a, as, à, ah». ومن هذه الحاجة لإزالة الإبهام بواسطة الكتابة، انبثقت السمة الثانية المميزة للغة الصينية، وهي الرباط الضعيف نسبيًّا بين النطق والشكل الكتابي للوحدات المعجمية (lexèmes)، ذلك أنّ الرسوم مشدودة إلى معاني الكلمات. إنّ الإشارات الصوتية التي يتضمنها عدد لا بأس به من الرقوم («المفتاح الصوتي») تكون خادعة في معظم الحالات. والواقع أنه من المتعذر على الكتابة الصينية أن تقيم نظامًا فعالًا وثابتًا للإشارات الصوتية مشابهًا لنظام الألفبائية الرومانية من خلال 50,000 شكل خطي مختلف. وعلى رغم عدم صحتها، فإن مصطلح «رسم فكريّ» الذي تعاطف معه، في ما مضى، المتخصصون في الحضارة الصينية، أبرز جيدًا هذا الرباط المميّز بين الرقوم والمظهر الدلالي للكلمة.

لقد ترتبت على الحلّ الصيني في مضمار الكتابة نتائج واسعة الأثر في الحضارة الصينية. نحن نعلم أن الوجه الصوتي هو الأكثر عرضة للتغيرات في كامل منظومة اللغة، سواء بفعل الزمن أو بفعل

الانتشار الجغرافي للمتكلمين. ولكن ما إن تحررت الكتابة الصينية من علاقتها مع المظهر الصوتي للغة حتى اكتسبت قوة مقاومة ضد التطور، فحازت هكذا على ضرب من السكون. وتركت التغييرات الصّوتية التي عاشتها اللغة الصينية آثارًا قليلة على كتابتها، مثلها مثل سائر اللغات في العالم. ولم يكن كين شي هانغ دي (Qin shi huangdi)، وهو الذي كانت تحدوه الرغبة في الوصول إلى الخلود مثل نظرائه الأبعدين فراعنة مصر، أولَ إمبراطور صيني لا يبالي بالثبات المدهش للكتابة الصينية، فما إن جلس على العرش حتى شرع يبني سلطته الكونية ليس على كتل الأهرام المهيبة وإنما على تلك المربعات الصغيرة التي للرقوم الصينية، تلك التي كان قد حددها وزيره الأول في نص نموذجي نُشر في إمبراطوريته الواسعة. ومن بين جميع الآثار التي تحققت في عهد هذا الإمبراطور الطموح، كان تنميط الكتابة أشدّها دلالة بلا شك على صعيد الحضارة الصينية، ذلك أن هذا التنميط سوف يلحق به بعض التغييرات الأسلوبية ـ من أسلوب مسمى بأسلوب الموظفين لي شي (lishu) إلى الأسلوب العادي كيه شي (kaishu) ـ ليظل هو هو على حاله بلا تغيير تقريبًا طوال ما يزيد على ألفي سنة، ويظهر في الشّكل ذاته على شاشات الحواسيب في أيّامنا هذه.

بما أنّ الكتابة الصينية تتصف بطابع توحيديّ فعال يجمع كل الصّينيين، فإنها في حد ذاتها لا تفسح المجال لسماع الصوتيات المختلفة للهجات المحلية المتوارية فعليًّا وراء الشكل الموحد الذي اتخذته اللغة الرسومية. إذا كان الصينيون من شمال البلاد إلى

جنوبها قادرين على النطق بالرقوم نفسها بطرق شديدة الاختلاف من غير أن يحول ذلك دون فهم النصوص المكتوبة، بل ويستطيع الناطقون بلغات أخرى بالغة الاختلاف بنيويًّا، مثل اليابانية والكورية، أن يكتبوا خطاباتهم برقوم صينية، فطبيعي أن يفرض الخيار الكتابي نفسه كوسيط له مصداقيته في نقل الأفكار القيّمة. وإذا كان صحيحًا ما يذهب إليه المتخصصون من أن أقدم النصوص التعاليمية، مثل **كتاب الوثائق** (*Livre des documents*) (*Shujing*) كانت في أصلها خطابات، ومن أن **محاورات** كونفوشيوس، وهو كتاب الثقافة الصينية العظيم، يجد أصله في أقوال المعلم، فإنّ التطوّر الحضاري اللاحق أدار ظهره للشفاهية بشكل لا يقبل الجدل، على الأقل في الممارسات المؤسساتية. وخلافًا لليونانيين والهنود الذين يعتبرون الكلمة منبع الحقيقة الأخير، استسلم الصينيون للإغراء الذي تفعله فيهم نجاعة الكتابي، وبواسطة تلك الخطوط المرسومة على صفحة الخيزران أو الحرير الصقيلة، اكتسبت الثقافة الصينية أبرز ملامحها وأبهاها. وإذْ نأت الممارسة الكتابية بعيدًا عن عفوية الكلام، فإنها اقتضت مهارة تقنية سرعان ما صارت عنصرًا حاسمًا في دينامية الصين الاجتماعية: وهي ظهور طبقة اجتماعية متخصصة، وإقامة نظام تربوي، وصياغة نمط حياة، وازدهار ضرب من الإستطيقا... إلخ، أي كلّ المبادئ المقترنة بحاجة المرء إلى أن يتقن تحريك ريشته على حامل مستدام.

ومنذ أن تقرر أن يتخلى الناس عن الوفاء لنقل الكلام المنطوق بأمانة والكتابةُ الصينية لا تنفك تعمق الهوة التي تفصلها عن شفاهية

اللغة. وبحكم الحاجة إلى الدّقة والإيجاز، ظهرت في المرحلة الكلاسيكية لغة مكتوبة راقية الأسلوب، لها مخزون تعابيرها الموجزة وقائمة صورها المرتبة ونحْوُ جملها المحكوم جيدًا بقواعد تدور حول كلمات جوفاء [خالية من المعنى]. ويوجد كلّ هذا على مسافة هائلة من المكافئ الشفاهي، إنّها لغة الـ «وين يان» (wenyan) تلك التي بات امتلاكها عصرئذ شرطًا لا محيد عنه للوصول إلى السلطة، ففرضت نفسها على المجتمع الصيني بما هي فضاء خصوصي تعبّر داخله الحياة العامة عن نفسها. ونحن نعلم أنه منذ أوّل ظهور للرقوم الصينية التي نعرفها اليوم، عُهد بممارستها إلى الموظفين من كتبة اليوميات في البلاط. وكان من شأن تعقّد الكتابة وتحويل مستخدميها محترفين أن يعزز أحدهما الآخر ويقوّي وجاهته فيقطعان هكذا الطريق على كل محاولة تبسيطية من جهة، ويفرضان نظامًا خاصًّا لإعداد الحكام من جهة أخرى. ومنذ حقبة مبكرة جدًّا، أنشأ أباطرة الصين نظام مباراة جعل المختارين المحظوظين يشكلون طبقة الـ «شي» (shi)، وهم أولئك الماندرينيون المثقفون الذين يسيّرون عمليًّا شؤون الدولة، ويقيمون صرح الثقافة منذ عصر الـ «هان» الذي كان عصرًا حاسمًا في التاريخ الصيني.

في واقع الأمر، لم يكن الـ «شي» يتولّون شؤون الدولة فقط، بل كانوا يسهرون أيضًا على حياة ثقافية بأكملها، عنصرها الأساس مهارة استخدام تلك الريشة التي تشكّل حلقة الوصل بين جميع أنواع الخلق الفني، ومن ذلك أن خطوط الرسوم الأنيقة التي للخط الصيني، سواء في اندفاعاته الساطعة أو في وقفاته الوقورة، انتقلت مباشرة

إلى التصوير الصيني فأكسبته آياتِ جمالِه الشكلية ذات الخصوصية الفائقة. وعلى نحو مرئي أكثر، أُدمجت الرقوم في الهندسة المعمارية لتغدو مكونًا أساسيًّا من مكوناتها، فمن ذا الذي زار قصرًا أو معبدًا صينيًّا ولم يقف مدهوشًا أمام جلال تلك النقوش المكتوبة على الرفوف الملتصقة بالعارضات أو على جذوع الأعمدة؟ ليست تلك الرقوم الرائعة مجرّد زينة، بل إنها أكثر من ذلك: هي بأناقة كلماتها المنتقاة عن دراية كبيرة وبأسلوب كتابتها، إنما تعبّر بالمقدار ذاته عن الرسم الذي يرسمه المهندس المعماري وعن كل حجر من أحجار المجموع، حيث ينصهر شعر الكلمات مع شعر الهيكل المشيَّد.

أما في ما يتعلق بالشعر تحديدًا، فهناك شكوك جدّية حول جودته، إذا أخذنا بالاعتبار تركيبة الكتابة الصينية. وبالفعل، كيف يمكن لهذه اللغة المكتوبة أن تخدم بنجاعة الإبداع الشعري إذا كان وجهها الصوتي عرضة لتغيرات عشوائية؟ إنّ القصيدة، في نهاية المطاف، معدّة للأذن قبل أن تكون معدّة للعين. ألا نجازف فنحصل على ممارسات شعرية متباينة بحسب اللهجات المختلفة؟ علينا إذًا أن نجد للشعر الصيني، وهو النوع الأدبي الرئيسي عند الـ «شي»، صوتًا مشتركًا يستخدمه الأدباء في أرجاء الصين جميعها.

والحقيقة، أنّ اللغة الكلاسيكية الصّينية لم تنقطع البتة عن لغة الكلام الجاري مهما بلغت درجة التكلف في صياغاتها التي أعاد كبار الأدباء بلورتها بما لا يحصى ولا يعد. وكان هناك توتّر شديد منذ ظهور الـ «وين يان»، بين اللغة المكتوبة والكلام الجاري الذي لم تتوقف بنيته الصواتية عن الرسوخ داخل اللغة المكتوبة ذاتها في

العديد من الممارسات الكتابية، ومنها الكتابة الشعرية بالخصوص. وأدّى التجاذب بين المتطلّبات المتناقضة لهذين النمطين من الممارسة، إما إلى إيجاد مساحة متّفق عليها حيث يمكن أن يتلاقى هذان النمطان، وإمّا إلى انبلاج أشكال موازية وهي من باب الفن الشفاهي. وبالنسبة إلى الحلّ الأول، فقد لعب تصنيف كتب في القوافي (yunshu) (livres de rimes) ـوهي شكل من أشكال معاجم القوافي مركبة وفق قانون صارم لنظم الشعرـ دورًا حاسمًا في جعل الكتابة النمطية الشكل تستردّ وحدتها الصُواتية. ويتذكر الناس دائمًا اجتماع العلماء التسعة الشهير ذات مساء من القرن السادس الميلادي، فهو اجتماع صار مخلّدًا، إذْ نتج عنه تحرير أهم كتاب في القوافي، كتاب كي يين (*Qieyun*) الشهير (قواف مصنفة). وكان حينئذ لي فايان (Lu Fayan) ضيف الأمسية ومحرر كي يين فقال عن ذلك: «في وقت متأخر من الليل، أخذنا نتحدث عن الفونولوجيا»[(416)]... انطلق هؤلاء العلماء من معاينة تنافر الأصوات في ضروب النطق التي تتغير بين منطقة وأخرى، ومن زمان إلى زمان، فارتأوا أن يقدموا تصنيفًا منمّطًا تنميطًا موحدًا لأصوات اللغة. لقي هذا النظام الصّوتي للغة الصينية المثبّت في كتاب كي يين، نجاحًا مذهلًا على الرغم من طابعه الاصطناعي، أو قُل ربما بسببه (فالمتكلمون من مختلف المناطق يجدون جميعهم أنفسهم في

---

(416) Lu Fayan, Préface au *Qieyun,* in: *Zhongguo gudai yuyanxue wenxuan*, Shanghai, Shanghai guji chubanshe, 1988, p. 45. (أعمال مختارة من اللسانيات الصينية).

قواعده). هكذا من أسرة حاكمة إلى أخرى، ضمن هذا الكتاب وما لحق بعده من كتب أن يكون للشعر الصيني فعليًّا إيقاعه المتناغم والمحكوم بقواعد. وإذْ تقيّد جميع الشعراء الصينيين الجديرين بهذا اللقب بما جاء في هذه الكتب تقيدًا دقيقًا، وفعل مثلهم جميع أدباء النثر الذين كانوا يعاملون كتاباتهم بحسٍّ موسيقيٍّ، فإنه تمت في نهاية المطاف، من خلال كتب القوافي، صياغة نظام صوتي موحّد الشكل وثابت للغة الكلاسيكية، عدا أن هذا النظام ظلت تفصله دائمًا مسافة واضحة عن اللهجات الجهوية.

وباعتبار الانسجام الكامل بين خصائص اللغة وخصائص الثقافة على جميع المستويات، يبدو من الطبيعي جدًّا أن تمتزج هوية الثقافة بهوية اللغة في الذهنية الصينية، فما دامت الثقافة الصينية حية وديناميكية، حافظت اللغة الصينية على موقعها المهيمن الذي أثبت صمودًا لا يتزعزع رغم موجات الغزو المتتالية التي قامت بها شعوب الشمال، وبرغم خضوع الإمبراطورية الصّينية عديد المرات لغزاة يتكلمون لغات أخرى. وهكذا، فإن صورة الصين الأبدية تناسبها صورة اللغة الخالدة.

إغراء القطيعة

أن يكون للغة الصينية، ولشكلها الكتابي بالخصوص، طابع مقدس تقريبًا (ونحن نعلم، على سبيل المثال، في الحقبة ما قبل الحديثة، كيف كانت كل قطعة من ورق مكتوب تُحفظ بوَرَع، عملًا بالقول المأثور «احترم الورقة المكتوبة»). وأن يتعلق الصينيون تعلّقًا

عميقًا بلغتهم، فهذا أمر يمكن تفهمه. وعندئذ يمكننا أن نقدّر هول الصدمة التي حدثت حين عبّر قسم مهم من الصينيين، وبخاصة في أوساط المثقفين والسياسيين، عن إرادة ترك لغتهم، لاقتناعهم بأنّ مستقبل البلاد متوقف على إعادة صياغتها بالكامل على نحو جذري.

إن الحضارة الصينية، منذ تكوّنها حتّى القرن التاسع عشر، هي ما اعتبره الصينيون الحضارة الوحيدة التي تستحق أن يُطلَق عليها اسم «حضارة»، ما يعني بالطبع أن اللغة الصينية تفرض نفسها كلغة الحضارة. غير أن العزلة التي طالما عاشتها الصين القديمة تحطمت خلال بضعة عقود بفعل غرب قوي وعدواني. وأدّت مرحلة المواجهات العنيفة، التي كان على الصين أن تجتازها منذ حرب الأفيون، إلى اضطراب كبير في رؤية عالم الصينيين، فقد صرخ فنغ غيفن (Feng Guifen) (1809 ـ 1874) ـوهو أحد أكثر المفكرين تحسّسًا من الأمر في تلك المرحلةـ قائلًا: «منذ أن وجد العالم فإن أكبر عار وأكبر إهانة تلحق بجميع الشرفاء ولا تغتفر هو أن يكون أكبر بلد في العالم الآن خاضعًا لسيطرة برابرة صغار!»[417]. وبما أن النخبة الصينية كانت ترغب في العثور على موقع لها في عالم صار فجأة غريبًا جدًّا، وجدت نفسها مضطرة للبحث عن تعريف لحضارتها يكون مختلفًا، ومعه بالمناسبة نفسها، تصور جديد للغتها.

---

(417) ورد في:

Feng Guifen, «Zhi yangqi yi» in: Zheng («مشروع صناعة أدوات غربية»)، Zhengdu (éd.), *Wan Qing wenxuan*, Beijing, Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2002, p. 144.

(منتخبات من نهاية عهد الـ «كينغ»).

في البداية، كان الحداثيّون في سعيهم إلى الإنقاذ يحللون القضايا تحليلًا تقنيًّا، فنظروا إلى اللغة من منظور أداتي خالص. عندما بلور فنغ غيفن، هو بالذات، مشروعًا تعليميًّا وقدمه للحكومة قُبيل نهاية القرن التاسع عشر، أشار إلى أن الفشل الذي منيت به الصين في علاقاتها مع البلدان الغربية ناجم، إلى حد كبير، عن نقص في المترجمين الأكفاء. ومن هنا تتأتّى الحاجة إلى إنشاء مدرسة ذات جودة لإعدادهم. إنّ اقتراحه هذا الذي يندرج في الجهد العام لإعادة الصين إلى مكانتها، إنما يعبر عن قناعته بأنه بمقدورنا نحن الصينيين التعامل مع الغربيين على أحسن وجه إذا ما نُقلت أفكارهم إلى لغتنا بشكل صحيح. ولكن أن يضع الناس لغتهم الخاصة موضع سؤال وشك فهذا ما شكّل أمرًا مقلقًا للصينيّين في القرن التاسع عشر غاية القلق، على الرغم من أن شكوكًا جادة أخذت تراودهم حول بلدهم وثقافته. لكي تفقد لغة ما هيبتَها لدى شعبها لا بد من وقوع صدمة كبرى تكشف المستور.

ولم يتأخر حدوث هذه الصدمة، إذْ جدّت مع صعود بعض مستعملي الكتابة الصينية الذين يكادون لا يعيرون اهتمامًا لطابعها المقدس، ففي سنة 1866 بالتحديد، أي قبل استرداد عهد ميه جي، أعدّ العالِم والموظف السامي الياباني هيسوكا ميه جيما (Hisoka Maegima) (1835 ـ 1919) اقتراحًا وقدمه إلى آخر شوغين (shôgun) (جنرال) من سلالة الـ«توكيغاوا» ، وهو «اقتراح بالتخلي عن الرقوم الصينية»، ولم يتردد في إدانة الكتابة الصينية: «إن الصين إمبراطورية ذات كثافة سكانية ومساحة شاسعة،

ومع ذلك ما زال شعبها بربريًا، وما زال يعاني الإذلال على يد القوى الغربية. ويكمن سبب ضعفها الحقيقي في كتابتها الرسومية الفكرية فهي تشكل عقبة أمام التعليم الشامل لشعب الصين»[418]. ويندرج هذا الرفض للكتابة الصينية ضمن حركة التغريب الشاملة في اليابان التي كانت تستميت للتخلص من كل ما أخذته عن جارتها الكبيرة حتى «تترك آسيا وتلتحق بأوروبا». في مثل هذا السياق، لقي اقتراح ميه جيما ترحيبًا كبيرًا، وأبحرت اليابان في عملية إصلاح لنظامها الكتابي يهدف، في حده الأدنى، إلى اقتضاب الرقوم الصينية المستخدمة في الأرخبيل منذ أكثر من ألف عام، بل ولِمَ ليس إلى التخلّي عنها نهائيًّا.

ومهما كانت نتائج الإصلاح الكتابي في اليابان محدودة، باعتبار ما أفضى إليه هذا الإصلاح في نهاية المطاف من وفاق ومن استخدام لطريقة مختلطة تجمع بين الرقوم الصينية والـ«كانا»، فإن الهجوم الذي شنه الإصلاحيون اليابانيون أبطل ما كان محرّمًا على الصينيين فقاموا بمهمة التحديث ذاتها. أضف إلى ذلك أن النجاح الهائل لجهود التغريب اليابانية، الذي لا يمكن الصينيين أن يتعاطوا معه بلامبالاة، لم يعتبر إجراء تقويم جديد للكتابة الصينية انتهاكًا للمحرمات، بل واجبًا تفرضه عملية التقدم، بل حتى مسألة بقاء. وعلى خطى المثال الياباني، شرع الإصلاحيون الصينيّون ينكبون على مسألة اللغة، أو

---

(418) ورد في: Li Qing, *Riben hanxue shi* t. 1, Shanghai, Shanghai waijiao she, 2002, p. 106.

(تاريخ علم الحضارة الصينية الياباني).

على الأقل على نظام كتابتها، معتبرين أنها حمل ثقيل يجب التخفّف منه لإنقاذ مركب في مهب الرياح. من ذلك أن مجلة **غلوب ماغازين** (*Globe Magazine*)، وهي مشتل الأفكار الإصلاحية وذات السمعة العالية في أوساط المثقفين في تلك الحقبة، نشرت في أعدادها الصادرة في فترة 1896 ـ 1897 مقالًا مطوّلًا يدعو إلى إلغاء الرقوم الصينية على غرار ما فعل قبله مشروع ميه جيما. وقد وجه كاتبه لي زهانغ زهانغ (Lu Zhuangzhang)، نقدًا لاذعًا وعنيفًا لأنصار تلك العلامات الخطية المهيبة: «أنتم تقولون إن للرقوم الصينية جمالية لا مثيل لها. حسنًا! ولهذا السبب بالذات، وباسم جماليتها التي لا تجارى، تصدمنا بصعوبتها التي لا مثيل لها!»[419]. ولدعم حجته، قال إن هذه العلامات القديمة هي سبب الهزائم التاريخية التي منيت بها الصين في الأزمنة السحيقة، ففي رأي هذا المؤلف أنّ القوة الرهيبة التي كانت للبدو الغزاة القادمين من آسيا الشمالية، ومنهم المنغول والمانشو بشكل خاص، والذين غالبًا ما ركّعوا الحكامَ الصينيين، إنّما هي قوة ناجمة عن الطابع البسيط والناجع لكتابتهم. والأدعى لمزيد الدهشة، أن هذا القول الذي لم يكن يخطر ببال أحد قبل فترة قصيرة، صار فاتحة لمنهج إصلاحي واسع زلزل أعراف اللغة حتى يومنا هذا، ولم يُنْسَ البتة مع مرور الوقت كما يُنسى أي تحليل صحافي خاص بظرف من الظروف، بل إن وجهة نظره المنشورة في

---

(419) Lu Zhuangzhuang, «Biantong tuiyuan» «مبادئ الإصلاح» in: Li Tiangang (éd.), *Wanguo gongbao wenxuan* (**منتقيات غلوب ماغازين**) Shanghai, Shanghai sanlian shudian,1998, p. 569.

مجلة تصدر بشانغهاي وجدت صدى لها عند حكومات بكين. وافق زهانغ هيه لينغ (Zhang Heling) (1868 ـ 1908)، وكان مثقفًا كبيرًا وموظفًا ساميًا في التربية لدى حكومة سلالة الـ «كينغ» الإمبراطورية، على هذا التحليل القاسي المتعلق بالكتابة الصينية. ولم يتردد ـوهو الذي أعطى الكتابة أهمية أساسية في حياة الأمةـ في وضعها على كرسي الاتهام: «إني غالبًا ما أحزن للجهد الكبير الذي نبذله لتعليم شعبنا، وفي رأيي أن صعوبة كتابتنا هي المسؤولة عن ذلك، لأنها تشكل حاجزًا بين الأشياء والعقل، مثل القفل العصي الذي لا يكون فتحه في متناول جميع الناس، وعلى سبيل المقارنة فإن البلدان التي تستخدم الكتابة السهلة تنعم بتقدم محقق على بلدنا، كتقدم التلغراف على البريد الذي يستخدم حصانًا»[420]. وعلى ضوء هذا الربط الحاصل بين الكتابة ومصير أمة من الأمم، وبالنظر إلى الحالة المزرية التي كانت عليها الصين في زمن كتابة هذه التعليقات، يمكننا أن نفهم ما ينجرّ عن هذا التحليل من استنتاج منطقي: وهو وجود حاجة ملحة للخلاص من الكتابة الصينية بهدف إخراج الصين من الهاوية التي نزلت إليها في نهاية القرن.

غير أن إنكار اللغة لم يتوقف عند هذا الحد، فما إن باتت الكتابة موضوع تساؤل جدي حتى ما عاد ممكنًا للتساؤل عن مدى ملاءمة اللغة للعالم الحديث أن يقتصر على مظهرها الخطي فقط. وبما أن الصين كانت تزداد غرقًا في الإذلال، فقد استمر الشك في قضم الثقة

(420) (شوائب الكتابة)، Zhang Heling, «Wenbi pian» in: *Anthologie de la fin des Qing* (note 4), p. 129 - 130.

التي يُكنّها الصينيون للغتهم. لقد أخذوا، كما هي حالهم في القدح في كتابتهم، يعيرون انتباههم إلى الانتقادات التي يوجهها إليهم الأجانب، من ذلك أن آرثر هـ. سميث (Arthur H. Smith)، وكان إرساليًّا أميركيًّا في نهاية القرن التاسع عشر، حاول أن يشرّح الثقافة الصينية، فخصّص للغة الصينية فصلًا في كتابه **خَصيصات الصّين** (*Chinese Characteristics*) المنشور في سنة 1894. وفيه تمكننا قراءة ما يلي:

> عديدون هم أولئك الذين يعلمون الآن أن الأسماء الصينية لا تعرف التصريف، وليس هناك أدنى إشارة إلى النوع والحالة. أما النعوت الصينية فعاجزة عن صياغة المقارنة والتفضيل، وأما الأفعال الصينية فلا تتغير بحسب فئات «الصيغة» و«الصوت» و«الزمن» و«العدد» و«الشخص». والواقع، ليس هناك من تمييز بين الاسم والفعل والنعت، ذلك لأن كل رقم صيني يمكن بكل سهولة أن يُستخدَم أو لا، على شاكلة أجزاء الخطاب هذه. ولا نريد القول هنا إنّ اللغة الصينية لا تبلغ مستوى التعبير عن الأفكار الإنسانية، أو إنّ من الصعب أو المتعذر التعبير عن بعض الأفكار البشرية باللغة الصينية (على رغم أن الحال كذلك). إن ما نريد تأكيده بكل بساطة هو أن لغة لها هذا البناء كهذه اللغة تؤدي بالضرورة إلى تشويش في العقل، تمامًا مثلما تفضي حرارة الصين إلى القيلولة(421).

---

(421) Arthur H. Smith, *Chinese Characteristics*, trad. en chinois *Zhongguoren de suzhi*, Shanghai, Shanghai xuelin chubanshe, 2001, p. 71 - 72.

ومع ذلك فإنّ هذا الطرح المشوب بمركزية أوروبية مريبة لم يستقبله جميع المتكلمين بالصينية بالرفض، فهناك عدد كاف من المثقفين المرموقين المؤثرين في الحياة العامة تقبلوا بلا أي تحفظ هذا النقد البالغ القسوة للغتهم، معتبرين أن نقائصها المزعومة هي المصدر الأمّ لضعف الصين. ولم يتوقف لو شون ـوهو الكاتب الرمز للصين الحديثةـ طوال حياته عن الإشارة إلى كتاب سميث، وكرّر طرحه في مناسبات عدة: «اللغة الصينية، المحكية أو المكتوبة، ليست لها قواعد نحوية محددة بدقة [...] وتشكل الطبيعة البدائية للنحو الصيني إذًا، دليلًا على أن الفكر الصيني لا يمكنه أن يكون ممحِّصًا جدًّا. وبعبارة أخرى، فإن الروح الصيني بقي في حالة مشوشة»[422]. هكذا، فأنْ يأتي القدْح من كاتب صيني كبير يُعتبر نابغة في اللغة ويلقى إعجاب كل الناس، أمر يثير الدهشة، ولكن إذا نظرنا إلى هذا القدح في سياقه التاريخي، فقد لا يبدو هذا الحكم مبالغًا فيه عند الجمهور الصيني بشكل خاص، لأنه يعبر عن قناعة مشتركة بين جميع العقول المرهفة في ذلك الحين: فإذا استمرت الصين بعد كل هذه المحاولات التحديثية الفاشلة فريسة لتكالب القوى الأجنبية، علينا أن نبحث عن سبب ضعفها المزمن في مستوى أعمق بكثير، فمنذ قرن توالت الواحدة تلو الأخرى إصلاحات النظام السياسي، والبنية الاقتصادية، والنظام التربوي، والفنون والآداب، ومع ذلك كان الهدف، وهو نهضة الصين، يزداد بُعدًا على الدوام. ألم ننفق المبالغ الطائلة لإعداد جيش على الطريقة الغربية؟ لكن الغزاة الأوروبيين

(422) *Lu Xun quanji* (*Œuvres complètes de Lu Xun*), t. IV, Beijing, Renmin wenxue chubanshe, 1991, p. 382.

أولًا ثم اليابانيين ازدادوا وحشية. علينا إذًا أن نفتّش في مكمن أكثر عمقًا لمعرفة السبب الأقصى! وبالتالي، هل هناك مسألة أساسية أكثر من اللغة باعتبارها موردًا ثريًا ينهل منه شعب من الشعوب؟ وهكذا فقدت اللغة الصينية هالتها وصارت المرمى المفضل للثورة. والواقع أن الكثيرين من المنشغلين بمصير الأمة كانوا يرون في التخلي عن الكتابة التقليدية بالتعاضد مع إصلاح أشمل للغة، أمرًا يفرض نفسه كتضحية موجعة لا بد منها. وإذا كانت فائدة الكتابة في الصين الكلاسيكية كامنة في نجاعتها لتلبية حاجة أساسية في الحياة العامة عصرئذ، وهي الحاجة إلى ترسيخ الوحدة الثقافية والسياسية لهذه البلاد الشاسعة، فإن الصين في العصر الحديث يلزمها أن تواجه مطلبًا تاريخيًّا عاجلًا كالسابق ولكنه من طبيعة مختلفة. إلا أنّ الكتابة واللغة مجتمعتين باتتا في نظر عدد كبير من المثقفين عاجزتين عن مواجهة التحدي الكبير: وهو الاندماج في العالم الحديث الذي تسيطر عليه التكنولوجيا الغربية. يضاف إلى هذا أنّ الثقافة الصينية إذا كانت، كما سبق وبيّنّا، قامت بشكل شبه كليّ على إمكانات كتابة بالرقوم، فإن التوجه لبناء كتابة جديدة، أو حتى لغة جديدة تحل محل القديمة، سوف يقترن أيضًا بمشروع ثقافة جديدة، وحري بهذه الثقافة الجديدة، وهي الثقافة الثورية، أن تصبح رهان الحوار حول اللّغة في الحقبة المعاصرة.

اللغة والثورة الصينية

أدّى السخط الذي عبّر عنه المثقّفون حيال اللغة الصينية في نهاية القرن التاسع عشر إلى جعل الجمهور يشعر بنواقص اللغة، سواء

كانت مفترضة أو حقيقية، ثم خلق إثر ذلك ميلًا عند الرأي العام إلى التغيير سيستفيد منه الثوريون بكل مشاربهم، ما قاد إلى ظاهرة غريبة: فالسياسيون هم من تولّى إعداد مشاريع إصلاح اللغة الصينية أكثر مما فعل اللغويون المحترفون.

وعلى رغم كثافة الصراعات الدامية في السنوات الثورية، أَولى القادة الصينيون بشكل دائم اهتمامًا شديدًا لمشاريع الإصلاح اللغوي، فهي غالبًا ما شكلت جزءًا من البرامج السياسية. وإذ اكتست هذه المشاريع قيمة سياسية وإيديولوجية خاصة فإنها مثلت شهادة على الاستقطاب الذي تم بين المواقف التي تبناها أنصارها، وعلى التوجه الراديكالي العام الذي طاول مشاريع إصلاح اللغة، فمن جهة كان كلّ فريق يقدّم أفكاره المتعلّقة باللغة الصينية، والتي كانت تخدم بشكل خاصّ إظهار الانتماء إلى إيديولوجيا معيّنة، ومن جهة ثانية ظهرت عملية إصلاح اللغة أخيرًا وكأنها مختبر مثالي لتحقيق الحلم بخلق إنسان جديد، ومجتمع جديد، وصين جديدة.

أما في الثلاثينيات، فإنّ كي كيبيه (Qu Qiubai)، وكان الرجل الأول في الحزب الشيوعي الصيني ثم سرعان ما أصبح شهيدًا ثوريًا، قد وجد متسعًا من الوقت في حمأة الحرب الأهلية ليكتب سلسلة من المقالات تتناول اللغة الصينية وينشرها، مستعيدًا ما وجّهه إليها بعض المثقفين المعاصرين من انتقادات عززها بتحليل إيديولوجي:

> يعود التخلّف الذي تعاني منه اللغة الصينية إلى اقتصاد متخلف: ذلك أن جميع العلاقات الاجتماعية بسيطة نسبيًّا، بل حتى بدائية. وليس لدى الصينيين مفاهيم واضحة عن الأشياء، ولا عن

الأحداث والزمن أيضًا، وتاليًا فإن لغتنا لغة فقيرة [...]. وهذا ما يفسر كيف امتنع عن اللغة الصينية التوصل إلى التخلي عن نظام كتابتها القائم على الرسوم الفكرية وأشباه الرسوم الفكرية، وعن صورها الملغزة. ذلك هو السبب أيضًا في التخلف الذي يعيق تطورها الاقتصادي [...]. يتبع ذلك أنّ هناك ضرورة مطلقة في اعتماد نظام صوتي، والقيام بثورة جذرية في ما يتعلق بالحروف، أي إلغاء تام للرقوم الصينية. وبهذه الطريقة فقط يمكن اللغة أن تنعتق من الرقوم، وأن تتقدم نحو المستقبل، وأن تصبح أكثر غنى، ما يسمح لنا بتلبية احتياجات حياة اجتماعية حديثة في النشاطات الأدبية والعلمية[423].

هذا هو برنامج الإصلاح اللغوي الذي اقترحه أعلى مسؤول في الحزب الشيوعي الصيني، وكان على ما يبدو قد تابع عدة محاضرات في الماريّة (marrisme) [نسبة إلى مارّ، عالِم لسانيات سوفياتي][424]، وهي [تيار لساني] كان منتشرًا في تلك المرحلة في

---

(423) Qu Qiubai, «Luomazi de xinzhongguowen haishi roumazi de xinzhongguowen? (صيني مرَوْمن أم صيني مريض؟)، في: Ni Haichu (éd.), *Zhongguo yuwen de xinsheng* (الحياة الجديدة للغة الصينية) (*La Nouvelle Vie de la langue chinoise*), Shanghai, Shanghai shidai chubanshe, 1949, p. 32.

(424) نظرية لغوية قدمها اللغوي وعالم الآثار السوفياتي نيقولاي جاكو فليفيك مار (Nikolaj Jakovlevič Marr) في العشرينيات. تقوم المارية على المبدأ الذي بمقتضاه تعتبر اللغة ظاهرة من البنى الفوقية الاجتماعية، وأن التطورات اللغوية تحلل باعتبارها محددة من الروابط الاقتصادية.

ما وراء حدود الصين الشمالية. وعلى رغم أنه كان على الحزب أن ينتظر عقدين من الزمن كي يفرض لغته على كامل الصين، فإن بعض نشطائه ساروا على خطى قادته فلم يتوانوا في تنفيذ الإصلاح اللغوي لمّا سمحت لهم الظروف بذلك. وسنة 1931، عُقد مؤتمر في المرفأ العسكري السوفياتي في فلاديفوستوك (Vladivostok) على الحدود الصينية السوفياتية، وكان محور المؤتمر يدور حول إصلاح الكتابة الصينية. وكان جميع المشاركين من الشيوعيين، فأصدروا بيانًا يعلن أن «الرقوم الصينية نتاج المجتمع الإقطاعي، وصارت الآن أداة قمع تستخدمها الطبقة الحاكمة ضد الجماهير العمالية»[425].

غير أن «الطبقة الحاكمة» نفسها لم تكن متمسكة بعرش الرقوم الصينية الكلاسيكية. وبالفعل، كانت حكومة الغوميندانغ تدعم بدورها مشروعًا لإصلاح الكتابة الصينية أعده خبراء من أنصارها. وهكذا، فإن ألدّ عدوين في الصين الحديثة، أي الوطنيين والشيوعيين، كان لكل منهما مشروعه الخاص لأجل كتابة جديدة تحل محلّ الرقوم الصينية القديمة. ولم يكن الاختلاف بين من يكون مع المشروع ومن هو ضدّه، وإنما كان تنافسًا بينهما حول أيّ المشروعين يجب اختياره واعتماده. وهذا ما يسمح لنا بأن نفهم أن هناك إجماعًا مضمرًا حول الموضوع، وهو إجماع متأت من راديكالية متزايدة تشمل رأيًا عامًّا بأكمله يرى ضررًا في ما هو موروث عن الماضي. أما الموقف

(425) «Zhongguo xinwenzi shisan yuanze» (Les treize principes de la nouvelle écriture chinoise), in: *Zhongguo yuwen de xinsheng*, op. cit., p. 54.

(المبادئ الثلاثة عشر للكتابة الصينية الجديدة).

المحافظ المؤيد للإبقاء على هذه العلامات التي يربو تاريخها على ألف سنة، فلم يكن يحظى بأي دعم سياسي، هذا إذا سلمنا بوجود موقف محافظ. وأما الرغبة في التجديد، فكانت مقترنة بقناعة مفادها أنّ كل ما هو بشري قابل للتطويع، فجعلت من الحلم المتعلق بالإصلاح الكتابي عند بعض المثقفين ضربًا من ضروب العقيدة القومية. لم تعد المسألة تتعلق بمعرفة ما إذا كان يجب إلغاء الرقوم أم لا، وإنما كيف التوصل إليه.

ومع ذلك، لا يعني تعدد المشاريع الإصلاحية أبدًا أن للجمهور شرف اختيار شكل ممارسته الخطية المستقبلية. وبما أن أحد المشروعين الرئيسين المتنافسين يدعو إلى «كتابة صوتية مُرَومنة [من الرومانية] للغة الوطنية» بينما يدعو الآخر إلى «رقوم جديدة مُلتنَنة [من اللاتينية]»، وكان أولهما مدعومًا من أنصار الحكومة الوطنية والثاني مدعومًا من المناضلين الشيوعيين، فما عاد بإمكان مستخدمي الصينية حرية الاختيار. وخلال ردح من الزمن، طُبِّق هذان النوعان من الكتابة الألفبائية على الصينية، ووُضعا على محك الاختبار العملي في نواح مختلفة من الصين: «كتابة مُرَومنة» في المناطق الخاضعة لسلطة الحكومة، «رقوم جديدة مُلتنَنة» في المناطق التي يسيطر عليها الثوار الشيوعيون. وكان الانتماء السياسي هو ما يملي تفضيل إحدى الطريقتين على الأخرى. وعندما قدم لي جين كزي (Li Jinxi) في كتابه **عناصر لتاريخ حركة اللغة الوطنية** (*Éléments d'une histoire du mouvement de la langue nationale*)، نظرة عامة إلى هذين المشروعين «من منظور الاختصاص العلمي» (اللساني)، انهالت

عليه الحمم من رفاقه اليساريين. ولقد فنّد ني غانو (Nie Gannu)، وهو كاتب موهوب، تحليل كزي قائلًا: «لا يكون إصلاح الكتابة بأن نسلم قيادَهُ لمبادئ تخصّص معرفي ما. [...] وعلى الرغم من أن هذا الإصلاح قد يبدو مسألة تقنية تطرحها مجرّد أداة، فإنه لم ينفصل قطّ عن المسائل الإيديولوجية». وتكهّن غانو قائلًا: «الكتابة المُرَومنة محكوم عليها بالزوال من المشهد لأنّ الطبقة التي يُفترض أن تخدمها قد فشلت سياسيًّا»[(426)].

وباعتبار ما كان قائمًا من عداء متبادل بين الفريقين، قد يظن قـرّاء اليوم أن المشروعين مختلفان بشكل جـذري: وليس الأمر كذلك في الحقيقة. أمّا من وجهة نظر تقنية خالصة، وباعتراف حتى بعض ممارسي الإصلاح، فهناك بعض التفاصيل الصغيرة فقط تميز بينهما من حيث جوهر الأمور، ففي سياق الثورة الصينية، لم يكن إصلاح الكتابة الصينية مسألة لغوية أو ثقافية، بل كان متعلقًا بالصراع السياسي، ويمثل جانبًا، ثانويًا على الأرجح، وإن لم يخل من الرمزية، من البرامج الرامية إلى بناء صين المستقبل المثالية، التي كانت الأحزاب السياسية تجهد في فرضها على مواطنيها.

مسيرة الإصلاح

شهدت سنة 1949 تأسيس جمهورية الصين الشعبية فشكلت منعطفًا حاسمًا في جميع مجالات الحياة الصينية، بما في ذلك

---

(426) Nie Gannu, *Yuyan, wenzi, sixiang* (*Langue, écriture, pensée)*, Shanghai, Dafeng shudian, 1937, p. 115.

السياسة اللغوية. فما إن وصل الإصلاحيون المتحمّسون داخل الحزب إلى السلطة، حتى أصبحت جميع الوسائل متاحة لهم لتعميم تجربتهم اللغوية على مجمل السكان. كثر الحماس من أجل يوتوبيا لغة جديدة تكون في مستوى الطموح الثّوري، فصار يُدوّي في خطب المناضلين القدامى الذين تبوّؤوا الآن وظائف داخل الدولة في شؤون السياسة اللغوية. ومع ذلك، فإنّ نزعة اللّتْنَنَة المباشرة والتامة للكتابة يصعب تحقيقها فورًا على الصعيد العملي، ما جعل الإصلاحيين يلجؤون إلى ثلاثة مشاريع أكثر واقعية: اعتماد الـ «بينيين» (pinyin) (نظام الكتابة الصوتية)، اختصار الرقوم الصينية، وفرض الـ «بيتونغ هوا» (putonghua) (اللغة المشتركة) على أنها اللغة الرسمية للصين بأسرها. ولقد كانت المسألة بالنسبة إلى دعاة هذه المشاريع عبارة عن مراحل أولية لعملية شاملة تقود إلى ولادة لغة جديدة. ذهب مبتكرو الـ «بينيين» في تفسيرهم إلى أن هذا النظام سيغدو أكثر تطورًا بمقدار ما يعمم استعماله، وسيحل ذات يوم محل الرقوم ويتحول إلى كتابة حقيقية. إن تبسيط الرقوم هو خطوة أولى في اتجاه القضاء عليها نهائيًّا لا أكثر ولا أقل. أما ما يتعلق بالـ «بيتونغ هوا»، ففائدته مزدوجة، فهي أولًا أداة سياسية ضرورية لتوحيد هذه البلاد الشاسعة، وقيل إنها لعبت الدور نفسه الذي كان أراده من قبلُ الإمبراطور الأول كين شي هانغ دي عندما أنشأ شكلًا نمطيًّا واحدًا للكتابة. وفي الوقت ذاته، كان من البديهي أن يشكل الـ «بيتونغ هوا» شرطًا لازمًا ولا محيد عنه لكي يكلَّل مشروع الـ «بينيين» بنجاح متوقع. وعندما ثبّت الثوريون الحقيقيون أقدامهم

في السلطة، بدت نهاية الحروف الصينية كأنها مبرمجة على أحسن وجه، وأنّ اعتماد الكتابة الألفبائية صار أمرًا واقعًا سوف يؤول، في عين أكثر الناس تفاؤلًا، إلى إرساء لغة صينية ناجعة ودقيقة، صائبة وملائمة جيدًا للعلوم والتكنولوجيا الحديثة.

ومع كل ذلك، لم تعد الظروف الاجتماعية السياسية هي نفسها بعد استلام الشيوعيين السلطة. فلقد أذن الوقت بنظرة مختلفة إلى اللغة الصينية، هذه اللغة التي باتت الآن بين أيدي راعيها الجديد. سرعان ما بدأت هذه النظرة تنتشر في الخطب العامة، وكفّت المقالات التي توجّه التُّهم للغة الصينية عن التداول. وعندما نشرت **يومية الشعب** في سنة 1951 افتتاحية بينت فيها الخط الرئيسي الذي يقود السياسة اللغوية الرسمية، أدرك الإصلاحيّون اللغويون بوضوح أن في ذلك تنبيهًا لهم إلى المنزلة الجديدة التي للغة الصينية. وأشار عنوان الصحيفة بوضوح ما الذي تعنيه الآن اللغة الصينية بالنسبة إلى الحزب، ثم استعيدت مرارًا وتكرارًا الوثائق اللاحقة: «فلنستخدم بشكل صحيح لغة وطننا، ولنناضل من أجل نقاء لغتنا وسلامتها». ولوضع سياسي قد تغيّر، هناك مقتضيات لغوية تخدم مصالح مختلفة. وضمن محاولة الحزب أن يتماهى مع «الأمة» تماهيًا تشكل اللغة إحدى سماته البارزة، لم يعد ممكنًا النظر إلى اللغة الصينية من منظور سلبي تمامًا. وأما إذا كانت مسألة التدخل في اللغة لأجل بعض الإصلاحات المطلوبة أمرًا يلقى القبول دائمًا، فإن نقد هذه اللغة وإدانتها لم يعد لهما مكان في الخطب العامة. لقد طوى النسيان تلك الأوقات التي كان يظهر فيها شخص مثل كي كيبيه أو مثل

لو شون ـ وهما الهامتان الكبيرتان من بين مشاهير الشيوعيين ـ فيعلن عداءه للغة الصينية ويقرنها بالنظام الإقطاعي، بل دقت الآن ساعة الإشادة باللغة الوطنية على نحو ما يتجلى بكل وضوح من خاتمة أحد الكتب اللغوية الصينية بقلم اللغوي المشهور وانغ لي (Wang Li) الذي كتب يقول: «عندما تنتصب أمتنا واقفة، لن تعود لغتنا محتقرة، وسوف يُستبدل الـ «بينيين» قريبًا بالكتابة الصينية، ما سيسهل تعلم الصينية على أصدقائنا الأجانب، وسوف ندخل في المرحلة الاشتراكية، وهي المرحلة التي ستشهد أيضًا انتشار اللغة الصينية في العالم بأسره»[427].

في ظل الإجماع الجديد الذي تكوّن حول المظهر الإيجابي للغة الصينية، لم يعد هناك بالطبع أي استعجال للقيام بإصلاح لغوي، فالإصلاح اللغوي هذا الذي طالما اعتبر ضروريًّا من أجل انبعاث الصين، لم يعد الآن يحظى بالاهتمام السياسي ذاته الذي عرفه في ساعات الثورة الأولى. لقد كنا رأينا الوزير الأول شو ان لاي (Zhou Enlai) في السنوات الأولى التي تلت الثورة مباشرة، وهو يتقدم شخصيًّا إلى مجلس الشعب بمشروع أعده للإصلاح اللغوي، فإذا بهذا الموضوع لم يعد مطروحًا البتة في الخطب الكبرى للدولة والحزب. لقد ولى بلا رجعة ذلك الزمن الذي كان يُتلى فيه بيانٌ لجنة

(427) Wang Li, *Hanyu shigao* (*Esquisse d'une histoire de la langue chinoise*), Beijing, Zhonghua shudian, 1958, nouvelle éd. 1980, p. 602.

(ترسيمة لتاريخ اللغة الصينية).

الدولة للإصلاح اللغوي كما لو أنه منهاج الحزب. وأما لجنة العمل حول اللغة التي خلفتها فلم تأخذ في جهاز الدولة سوى مكانة قليلة الأهمية.

زد على ذلك أن موجة الإصلاح اللغوي الضخمة ما انفكت تتضاءل بمقدار ما تزداد الإشادة بمزايا اللغة الصينية في الخطب العامة، كما أنّ نظام الـ«بينيين»، وهو ما عُقِد عليه الأمل في أن يحقق للصينيين كتابة ألفبائية للغتهم، انتهى به الأمر إلى لعب وظيفة الأداة التعليمية الثانوية وإن كانت مفيدة. هكذا، فإن تبسيط الرقوم الصينية، وهو ما كان يشكّل نزاعًا محتدمًا بين الشيوعيين في الصين القاريّة من ناحية، والوطنيين في جزيرة تايوان الذين اعتبروه مؤامرة خبيثة لأجل القضاء على التراث الثقافي الصيني من ناحية أخرى، ظل يراوح في مكانه بعد ذلك النجاح الذي عرفه في البداية. وفي عام 1977 اضطرت الحكومة إلى سحب مشروعها الثاني الداعي إلى تبسيط الرقوم بسبب معارضة عامة من الجمهور. وبدءًا من الثمانينيات، ومن دون أن تعلن ذلك صراحة، توقّفت السلطات عن إدراج الإصلاح اللغوي في الخطة العامة للسياسة الإصلاحية، على رغم أنها شملت جميع مجالات الحياة في الصين. أما في ما يتعلق باللغة فإن جميع القادة السياسيين الكبار، وكذلك أعلام المثقفين، صاروا محافظين متشددين، بل وفخورين جدًّا بكونهم كذلك. وبالفعل، على إثر التحولات التي شهدتها الصين خلال السنوات الأخيرة هذه، حصل تحوّل تام في إدراك الوجدان الجماعي للغة الصينية.

« فلتحيَ لغة الوطن! »

بعد أن قُبر نهائيًا مشروع إنشاء نظام الـ «بينيين» لتعويض الحروف المقطعية، فإن ضروب النقد الموجهة ضد هذه الأخيرة لم يعد يسمع لها صوت، وقد سبق أن فقدت زخمها بعد سنة 1949، ولكنها ظلت ترن كصدى لماضٍ عنيد حتى قبل الثورة الثقافية. وعوض تحميل اللغة والكتابة الويلات التي عانت منها الصين، اكتشف فيهما المحلّلون صنوف المزايا كلها. وفي الوقت الحالي، لم يعد الأمر يتعلق بتحديد نقائص الموروث الثقافي واللغوي من أجل إيجاد العلاج المناسب، بل أصبح يتعلق بإعادة بناء قوة يكون مقامها حاضرًا في مقام ماضيها المجيد. وبالطبع، فإنّ الرؤية التي يحملها المرء عن اللغة يتوجب عليها أن تتلاءم مع الطموح الوطني الجديد.

إذا نظرنا في الآراء المختلفة المتعلقة باللغة وبنظام كتابتها حاليًا، يمكننا أن نلاحظ ثلاثة مواقف تتبلور حولها الحجاجات للزعم بتفوق اللغة الصينية وكتابتها الخطية. تتعجل مجموعة أولى من الباحثين للتنويه بقابليتها للتكيف التام مع التكنولوجيا الحديثة. وبغية دحض حجج الإصلاحيين الرواد، وهم الذين كانوا لخمسين خلت من السنين، وقبل كل شيء، قد أشاروا إلى العوائق التقنية التي تضعها تلك العلامات المعقدة (فهي صعبة التركيب جدًّا في المطبعة الحديثة، مزدحمة أثناء استخدامها على الآلة الكاتبة، بطيئة في إرسالها تلغرافيًّا... إلخ)، ردوا على هؤلاء بأن الإنجازات التكنولوجية المعاصرة المتطورة جعلت من تلك التقنيات بعينها لاغية، زاعمين أن الحاسوب أوجد حلًّا نهائيًّا لمشاكل اللغة الصينية،

ولم يعد هناك اليوم أيّ صعوبة في كتابة نص بالرقوم الصينية على الشاشة، كما هي الحال مع أي نظام خطي آخر في العالم. زد على ذلك أن الأشدّ حماسًا في الدفاع عن قابلية الرقوم الصينية للتكيف أرادوا هجومًا مضادًّا فذهبوا إلى حد الزعم بأن الكتابة الصينية في عصر المعلوماتية لها قصب السبق على الكتابات الألفبائية. ورأى بعض المتخصصين أن الرقوم الصينية تسمح بتكثيف أضخم لخزن المعلومات وبنقل الرسائل. ومن هنا تأتي جدواها التقنية الأكبر. أما بالنسبة إلى أقلّهم تفاؤلًا (إذْ كان على المهندسين الصينيين الانكباب طوال ما يزيد على عشر سنين لحل مشكلة وضع الحروف على لوحة مفاتيح موحّدة)، فإن المسألة تتعلق باعتماد الحسّ السليم البسيط، وذلك بتطويع التقنيات للكتابة الخطية وليس العكس. وهكذا نرى أنه كائنًا ما كانت الطريقة، فإن هذه التبريرات المتعلقة بالكتابة الصينية تستند إلى شكل واحد في التفكير، وهو ذلك الذي تبنّاه الساخرون من الرقوم الصينية في بداية القرن العشرين. ويُفسَّر التحدي الذي يقف في وجه الصين الحديثة بكونه أساسًا تحديًا تكنولوجيًّا ولسانيًّا. أما قضية اللغة، إذا كان هناك من قضية، فتقاس أساسًا بمقياس الفعالية التقنية المجدية. وإذا كان هناك من إعادة اهتمام بالرقوم الصينية، فذلك لأن الثورة التكنولوجية غيّرت بشكل كامل المعطيات التقنية.

غير أن مجموعة أخرى من الباحثين لم تكتف بهذه النظرة التي بدت لهم محدودة جدًّا، ففي رأيهم لم تقم الإنجازات التكنولوجية المعاصرة بتجديد العلاقات بين التقنية والكتابة الصينية وحسب، وإنما هناك أفكار مستحدثة صارت بحوزتنا حول الإنسان وثقافته،

وهي تشكّل قاعدة لتأويل جديد لكتابتنا. ينهل هؤلاء من النزعة ما بعد البنيوية بشكل خاص، وتحديدًا من بعض التأويلات للفكر الدّرّيدي [نسبة إلى جاك دريدا Jacques Derrida] حول المركزية المنطقية، سعيًا منهم إلى إعادة تقويم الكتابة الصينية. ولا يرى هؤلاء أن ضعف العلاقة بين الرقوم الصينية مع الوجه الصوتي للغة يجب ألّا نعتبره عيبًا تكوينيًّا، وبالتالي مصدرًا لدونية هذا النظام الكتابي، والحال اليوم أن المفكرين الأوروبيين أنفسهم قد بينوا أن المركزية المنطقية، وهي المغروسة في النظام الصوتي، ترسم حدودًا للفكر وتخضعه لها. هناك إذًا مجال للاعتقاد في أنه يمكن، انطلاقًا من نظام خطي خالص تجسده الكتابة الصينية، أن نفتح طريقًا جديدة واعدة أكثر، وعلى نحو مختلف، بالسير قدمًا صوب المعنى. وإذ كانت هذه المجموعة تحدوها دائمًا الرغبة في أن تواكب ركب التطورات الفكرية في الغرب، فإنها أقامت منافحتها عن الكتابة الصينية بناء على الإنجازات الغربية، لا في المجالات التكنولوجية، وإنّما في العلوم الإنسانية. إن الرأي الذي تنكّر في النصف الأول من القرن العشرين للكتابة الصينية إنما كان معتمدًا بالأساس على تحليل سوسّيري [نسبة إلى سوسير] للغة يركّز على الطبيعة الصوتية للدال، والواقع أنه تم الآن تجاوز البنيوية السوسيرية بنظريات أخرى أطاحت فعليًا بالأسس النظرية التي كانت تقوم عليها الانتقادات ضد اللغة الصينية، والتي بينت لنا في المقابل علّة وجود الكتابة الصينية، مبررة في الوقت ذاته خصوصية الثقافة الصينية الناجمة عنها. وباختصار، يقول هؤلاء الباحثون إنّ اللغة الصينية وكتابتها الخطية إذا كانتا تبدوان شاذتين فإن ذلك من شأن

حقبة سابقة غير هذه الحقبة، أما الآن فإن الفكر الحديث عرف كيف يتصالح مع اللغة الصينية.

خلافًا لتينك المجموعتين اللّتين اجتهدتا في تبرير الكتابة الصينية اعتمادًا على ترسانة الفكر الغربي، فضّلت المجموعة الثالثة من المنافحين عن اللغة الصينية اتخاذ موقع المواجهة الجذرية بين الشرق والغرب، ويرى أفرادها أن اللغة الصينية هي لغة تعمل وفق مبادئ مختلفة جذريًّا، وبالتالي من الخطأ قياس اللغة الصينية بمقياس اللغات الهندو- أوروبية، وبالنظريات التي قامت حولها. وبهدف إبراز القيمة الحقيقية للغة الصينية صاغ أنصار هذه المدرسة الفكرية قضيتها في تعريفات تتناقض مع اللغات الهندو-أوروبية: فبينما الأولى لغة تعلّم بالصورة، تتكون الأخريات من رموز. الأولى مشبعة بالقيم الإنسانية، والأخريات تهدف إلى تيسير الوسائل. الأولى لغة جمالية، والأخريات من طبيعة تقنية. تترابط الأولى وفق علاقات ثابتة للمعنى، والأخريات أسيرة المبادئ الشكلية... إلخ. والخلاصة التي لن نتباطأ في استنتاجها من هذا الكلام، هي كونه خطابًا عن المنزلة الفريدة التي للغة الصينية، وأنه من الضرورة الملحة بالتالي أن نحميها ونحافظ عليها. إن هذه الأقوال التي لا علم لها باللسانيات العلمية إلا قليلًا، هي ما تستعيده وسائل الإعلام بنهم شديد، وتلقى استقبالًا حافلًا لدى الجمهور العريض. وإذْ يُحتفَى بهذا النوع من الخطاب ويُستقبل على أنّه عنوان أصالة الفكر الصيني، فإنه يقدم الدليل على أن الصينيين قد توصلوا أخيرًا إلى التصالح مع لغتهم برابطة وجدانية. ونحن نرى في ذلك بوضوح علامة دالة على روح هذا الزمان.

الصّين من صُنْع اللغة تمامًا، مثلما أن مصر من صُنع نهر، فلأجل فهم الصين والفكر الصيني، لا بدّ بالضرورة أن نتوسل بفهم اللغة الصينية وبفهم الرّوابط التي يقيمها الصينيون مع هذه اللغة. إنّ ما حدث للفكر الصيني في موضوع اللغة خلال القرن المنصرم هو في جوهره أعراض للمعضلة التي وجدت فيها الصين نفسها منذ أن ولجت العالم الحديث: كيف يمكنها أن تصنع لها هوية جديدة تحفظ خصوصياتها، وكيف تكون في الوقت ذاته مندمجة في المجموعة الدولية؟

شي كزياوكان

«الصينوية»:
الهوية الصينية موضع سؤال

يُعدّ مفهوم «الصينويّة» (zhonghuaxing)، وهو المنبثق من مطارحات فكرية أُجريت في بداية التسعينيات، من المفاهيم التي طبعت الحياة الفكرية الصينية في العقد الأخير وما زلنا نقيس مدى ضخامة وقعها الإيديولوجي والثقافي. وقد ساعدت إعادة تأويل نظريات ما بعد الحداثة وما بعد الكولونيالية على بلورته. وإذْ إن هذا المفهوم طبيعة جوهرانية، فهو يضع المواجهة بين الثقافة الصينية والخطاب الغربي في وضعية «أهْلانية» (bentuzhuyi). ثم إن هذه القومية الثقافية، وهي عن حق موضع جدال، تركت بعد ذلك المكان لأسئلة أكثر انشغالًا بالعمق التّاريخي للحداثة الصينية باعتبارها «البديل» عن النمط الغربي. ووُضِعت في الصدارة فرضياتٌ ثقافوية أو أخرى تاريخية كشفت عن حجم انشغال المثقفين بالهوية الصينية في مواجهة العولمة الجارفة وتحولاتها الداخلية، فمن المهم إذًا أن نذكّر بالسياق الذي ظهر فيه مفهوم الصينوية وأن نعالج البرامج التي وضعت لها وما تفرع عنها، وذلك بهدف أن نبيّن كيف أن المقاربات المختلفة ـأكانت ثقافيةً أم تاريخية أم سياسيةـ تلتقي جميعها في شغفها المفرط بالنزعة النّسبية، مازجةً بين الدراسات في الحداثة والبحث عن «البديل الصيني».

لقد أثار إدراج نظريات ما بعد الحداثة وما بعد الكولونيالية في أواسط التسعينيات، تأويلات جديدة أفضت إلى صياغة نظرية «أهلانية» (nativiste) وإلى إنزال مفهوم «الصينوية» منزلة الصدارة[428]. لقد ولّدت أعمال فريدريك جايميسن (Fredric Jameson) وإدوارد سعيد وهومي بابا (Homi Baba) موقفًا نقديًّا إزاء القيم والخطابات الغربية. تموضع أنصار التيارات الأهلانية على شاكلة مثقّفي العالم الثالث، وعيًا منهم بشكل الهيمنة الغربية الجديد الذي اجتاح الصين في مجال الخطاب والثقافة، وتشهيرًا به. هكذا بدت الدعوة القوية إلى الحداثة منذ الثمانينيات فصاعدًا بمثابة خضوع لاواع لخطاب الغرب المتسلط، وترجمة للحُبسة [عن الكلام] التي تصيب أمةً في طريقها نحو الحداثة ولكنّها محرومة من لغتها الخاصة. وحده تحديد خطاب قومي، وهو ما يعني «الصينوية» في هذه الحالة، كفيل بتخطي مثل هذا الاستلاب وتثبيت هوية مخصوصة.

وبما أن مفهوم الصينوية يفتقر إلى تعريف دقيق، فإنه يحيلنا إلى مطلب هو بالأحرى ثقافويّ. ويستند المفهوم بادئ ذي بدء إلى تصويب «معرفيّ» للزمان باعتماد تحقيب جديد، أما فترة الثمانينيات المسماة بـ«العهد الجديد» فتبدو كأنها اكتملت وانقضت، وأما

---

(428) بخصوص استعادة نظريات ما بعد الكولونيالية، أسمح لنفسي بالدعوة إلى الرجوع لدراستي: Yinde Zhang, «Des théories post-coloniales à la sinité», in: *Le Monde romanesque chinois au XX^e siècle: Modernités et identités,* Honoré Champion, 2003, p. 69 - 86.

التسعينيات فدشنت «العهد ما بعد الجديد». وإذا كان العقد الأول قد شهد محاكاة النمط الغربي اقتصاديًا وإيديولوجيًا، فإن العقد الثاني وجب عليه أن يلغي هذه المراتبية، بفضل العولمة التي تبوأت فيها موقعًا مساويًا للغرب. هكذا، شكلت اليوتوبيا التّسوَوِية [تعديل المستويات] وسيلةً دافعةً نحو برنامج الاستبدال الذي نجده ملخصًا في عنوان راشح بالدلالة، وهو «من الحداثة إلى الصينوية»(429). وفي الواقع، تهدف نظرية الصينوية هذه الغامضة إلى الاستعاضة عن الحداثة الغربية، التي يعني اقتباسها تأخر الصين بالقيم الجوهرية للثقافة الصينية. إن النهوض الاقتصادي الملحوظ في الصين وفي البلدان المتاخمة و«القيم الآسيوية»(430) التي تكمن وراءه، على الضد من الطرح الفيبري، إنما يبرر الحلم بصين ثقافية ضمن اتحاد فيدرالي شاسع تحتل فيه الصين الموقع المركزيّ. إن مزية إعادة الاعتبار للثقافة الصينية هي مساهمتها من الداخل في تهذيب الموقف الراديكالي المناهض للتقليد الذي وقفته حركة 4 أيار/ مايو 1919

---

(429) زهانغ فا (Zhang Fa) ولد في عام 1954، أستاذ الفلسفة بجامعة الشعب للصين. وانغ يي شان (Wang Yichuan) ولد في عام 1959، أستاذ الأدب الصيني بمدرسة الترشيح العليا ببكين. زهانغ يي وو (Zhang Yiwu) ولد في عام 1962، أستاذ الأدب الصيني بجامعة بكين. انظر: (من الحداثة إلى الصينيوية) «Cong xiandaixing dao zhonghuaxing»، في:

Wenyi zhengming (Débats littéraires et artistiques)، (**حوارات أدبية وفنية**) no. 2, 1994, p. 10 - 20.

(430) Anne Cheng, «Confucianisme, postmodernisme et valeursasiatiques», in: Yves Michaud (dir.), *Qu'est-ce que la culture?*, Paris: Éditions Odile Jacob, 2001, p. 80 - 90.

والذي أقام دعوى مفرطة ضد «الطّبع القومي» بناء على نظرة مستوردة من الخارج. أما على الصعيد الدولي، فمن شأن « الصينوية» أن تقلّص تأثيرات العولمة بحصرها في المجال العملي فقط، وهو مجال لا ينال من جوهر الصين. ويبدو أن رؤية «ما بعد استشراقية» استطاعت أن تبرز بطريقة متبصرة الخطر الداهم من عـودة عديد الأشكال الاستشراقية معززًا بتحريك لرؤوس الأموال تحريكًا تتميز به الحقبة ما بعد الكولونيالية، وأن تشكل في الوقت ذاته الضامن الأفضل لتمثيلية ذاتية «أصيلة»، ولإشعاع الثقافة الصينية في العالم(431).

وفي مستهل الألفية الجديدة، اتخذت الصينوية، وهي الواقفة موقفًا دفاعيًّا، ملمحًا عدوانيًّا أكثر وضوحًا فيما تطور الدفاع عن الثقافة الصينية وعن القيمة الوطنية إلى رغبة في نشرهما عبر العالم. والشاهد على هذه المشاريع التوسعية هو «برنامج التصدير الثقافي»، وهو يشمل طابعًا مزدوجًا، تصوريًّا وعمليًّا(432). فشأنه شأن برنامج الصينوية الأهلاني، فإن الدافع إلى وضعه في الصدارة معاينة الخلل

---

(431) Chen Xiaoming, *Fangzhen de niandai* (*Époque d'un réalisme de pacotille* حقبة واقعية زهيدة القيمة), Taiyuan, Shanxi jiaoyu chubanshe, 1999, p. 130.

(432) Wang Yuechuan, *Faxian dongfang - xifang zhongxinzhuyi zouxiang zhongjie he Zhongguo xingxiang de wenhua chongjian* (*Découvrir l'Orient: Vers la fin de l'eurocentrisme et la reconstruction culturelle de l'image de la chine* اكتشاف الشرق: نحو نهاية المركزية الأوروبية وإعادة بناء ثقافية لصورة الصين)، Beijing, Beijing tushuguan chubanshe, 2003.

بين النهوض الاقتصادي الذي رفع الصين إلى مصاف أمة ذات طابع تحديثي، و«العجز الثقافي» الذي يجعل كفتها ترجح إلى السلب والنقصان. ويتّضح الاختلال في مجال الترجمة إذْ تُرجم 1.068.000 عنوان أوروبي إلى اللغة الصينية في القرن العشرين، مقابل 3000 كتاب صيني فقط ترجم إلـى اللغات الأوروبـيـة منذ عـدة مئات من السنين.

وتُطرح مسألة «النهضة الثقافية» في الصين، عساها تواكب مستوى صعودها كقوة اقتصادية. عليها أولًا أن تبيّن قدرتها على مقاومة الاستشراق، وهكذا تتواصل إدانة وضع السيطرة الذي يحتله الغرب فينظرَ «من أعلى» إلى الصين نظرة مشوّهة. ويَـؤُول رفض قراءته الخاطئة إلى رفض «الاستعمار الثقافي»، وهو الاستعمار الذي حل في أيامنا هذه محل الغزو العسكري واستغلال الموارد الطبيعية[433]. بهذا المعنى، جرى الاحتفاء بفيلم **هيرو** (*Hero*)، وهو من أواخر أفلام زهانغ يي مو (Zhang Yimou)، وله على ما يبدو مزية ردّ الاعتبار لصورة الصين بواسطة إخراج سينمائي للبطولة الرجولية التي يتحلى بها جيش الـ «كين»، وهذا ضرب مجازي من التَحدّي موجه ضد سلطان الغرب. كما يبدو هذا الفيلم بمثابة تصحيح مكفّر عن الذنب لأعمال المخرج السابقة، ومنها **الذرة الحمراء** (*Le Sorgho rouge*)، **وزوجات وخليلات** (*Épouses et Concubines*)، وهي أعمال كانت تدعو إلى مطلق الولاء لغرب «ذكوري» بدفع الجزية له بواسطة الصور الأنثوية. كما أن **هيرو** يرد بعنفوان قـويّ على

(433) المرجع نفسه.

الرؤية المتفضّلة والمتنازلة التي يتصف بها مخرج مثل برتولوتشي (Bertolucci)، عندما يستخدم في فيلم **الإمبراطور الأخير** (*Le Dernier Empereur*) الكاميرا المطلة من عليائها لتصوير المدينة المحرّمة [القصر الإمبراطوري]. أصبح «ما بعد الاستشراق» يفرض نفسه إذًا، ولكن شريطة أن يصبح الباحثون ذوات تتكفل بإعادة بناء صورة الصين. ومنوط بعهدة «الدراسات القومية» أن تضمن صدقيّة هذه الصورة، وذلك خلافًا لعلوم الحضارة الصينية التابعة لتخصّص معرفي غربي، والتي تعاني -بالتعريف- نقصًا في «النَّسَب الثقافي المشترك» مقارنة بالباحثين الصينيين المستقرين على نحو «طبيعي» وأفضل في مادة الموضوع.

إن فكرة «الصين الثقافية»، التي بشر بها تي واي مينغ، استعادها وانغ يي شان (Wang Yichuan) (المولود في سنة 1955)، وهو أستاذ الآداب في جامعة بكين وصاحب مشروع تصدير الثقافة، فاقترح استرداد «حلقة ثقافة الأحرف الصينية» (هانزي وين ها كان hanzi wenhuaquan). وهكذا، بالتضاد مع «حلقة ثقافة أعواد الأكل»، وهي من طبيعة أداتية، وقابلة جيدًا للاستبدال بالسكاكين والشوكات، فإن «حلقة ثقافة الأحرف الصينية» تفترض «أن تنفذ الرقوم الصينية إلى فكرنا، وإلى دمنا، ولاوعينا الجماعي». وإذْ إنّ هذا المفهوم قد تمت بلورته لأجل مواجهة الهيمنة الغربية، فإنه في واقع الأمر يخفي بعسر آثار المحاكاة التي يطبقها لبسط نفوذه على الصعيد الإقليمي. هكذا، فإن صاحب المشروع مستاء من أن يرى بلدانًا مجاورة، مثل اليابان وكوريا، تطمس إشعاع الصين الثقافي بمجرد ما

لها من مقومات اقتصادية، على رغم كونها هي بالذات، ومن بينها اليابان بالخصوص، قد نهلت من معين الثقافة الصينية[434].

إن هذا الطموح في التوسع والانتشار اقتضى من صاحب البرنامج أن يفكر تفكيرًا مزدوجًا، «دينيًّا» من جهة وعلميًّا من جهة أخرى. ولنا في حملات التبشير التي يقوم بها الإرساليون الغربيون أو الصينيون ما يدعم هذه المهمة المقدسة، فالصين تحتاج في نظر مؤلف المشروع، إلى كزان زانغ (Xuanzang) لأجل أن تستورد من الخارج، ولكنها تحتاج أيضًا إلى جيان زهين (Jian Zhen) لأجل أن تعرض على العالم قيم الصين الحقيقية[435]. هنا تجتمع عصا المسافر إلى الحج مع الحس العصري بقيمة التسيير الاقتصادي، ذلك لأن البرنامج قائم على «التنمية المستدامة». وفي انتظار «عولمة اللغة الصينية»، فإن الجهود تنصبّ أولًا على تنظيم ترجمة مئات المؤلفات الكلاسيكية والحديثة والمعاصرة إلى الإنكليزية، وتتناول مختلف مجالات الفكر الصيني. هكذا يُعقَد الأمل في أن يتوصل الجمهور الأجنبي إلى فهم جديد للثقافة الصينية بفضل هذه «المنشورات المتوافرة اليوم في المكتبات الجامعية الغربية»، تجنّبًا لمخاطر الضياع بين «قراءات خاطئة». ينخرط هذا البرنامج في أعمال أخرى أنجزت في ميادين

---

(434) المرجع نفسه.

(435) كزان زانغ (602 ـ 664) كاهن بوذي ذهب إلى الهند سنة 629 وعاد سنة 645 حاملًا كمًّا هائلًا من المخطوطات المكتوبة بالسنسكريتية ترجم منها عددًا كبيرًا، وجيان زهين (688 ـ 763) كاهن وصل إلى اليابان سنة 754 ليؤسس فيها مدرسة التأديب البوذية (فينايا Vinaya).

مختلفة مثل «برنامج التحقيب الذي وضعه كل من كزيا، وشانغ، وزهو»[436]، وألهمت حتى مشاريع من طبيعة مؤسساتية، كبعث معاهد كونفوشيوس في العالم على غرار معاهد سرفانتس، أو غوته[437]، أو أيضًا إنشاء جائزة باسم كونفوشيوس تمنحها اليونسكو[438]، هذا من دون أن نشير إلى العديد من الاحتفالات التذكارية.

وبحكم الرؤية الجوهرانية التي عبّرت بها طروحات الصينوية عن نفسها، فإنها أثارت مساجلات خلافية داخل الصين وخارجها. تعالت

---

(436) يعود هذا البرنامج إلى الخطة الخمسية التاسعة التي توصلت في نهاية سنة 2000 إلى نشر تسلسل تواريخ كزيا، وشانغ، وزهو (*La Chronologie des Xia, Shang et Zhou*)، وهو مؤلف يهدف إلى منح تاريخ الصين عراقة شبيهة بعراقة مصر. انظر: Wang Yuechuan, *Découvrir l'Orient...*, op. cit., p. 52.

(437) بدأ تنفيذ المشروع بتمويل من وزارة التربية الصينية، وبدعم من 17 جامعة صينية، بدءًا من سنة 2004 بهدف إقامة مئة مؤسسة في العالم قبل سنة 2010، وهي مهمّة أنجزت بشكل لافت في نهاية 2006. وتتمثل مهمة هذه المؤسسات في العمل على التعريف بالثقافة الصينية (لغة وحضارة). وقد فتحت أبوابها أمام العموم، ولا تقدم تعليمًا يمنح الشهادات العلمية، وإنما تعد المهتمين لإجراء «اختبارات في حذق اللغة الصينية» (HSK) وتسهر على تنظيمها. ومثال ذلك معهد كونفوشيوس بباريس، فلقد وضع تحت الإشراف المشترك لجامعة باريس 7 ودينيس ديدرو (Denis Diderot) (قسم التدريب المستمر) ولجامعة ويهان (Wuhan).

(438) أعلن المجلس التنفيذي لليونسكو، في دورته الـ172 المنعقدة بباريس، عن موافقته الرسمية على إنشاء جائزة كونفوشيوس لمحو الأمية تمنحها اليونسكو لمكافأة كبار الشخصيات السياسية والخبراء في العالم الذين قدموا مساهمة فعالة في ميادين التعليم والثقافة. والجائزة التي بدأت تمنح منذ العام 2006 في اليوم العالمي لمحو الأمية الموافق لـ8 أيلول/ سبتمبر، هي جائزة تموّلها مقاطعة شان دونغ (Shandong) ومدينة جي نينغ (Jining) مسقط رأس كونفوشيوس وقيمتها 150000 دولار سنويًا.

أصوات متنافرة ومعارضة لهذه النزعة القومية الثقافية تقف على طرفي نقيض مع الروح النقدي ما بعد الكولونيالي، فمن المآخذ على هذه النزعة أنها أقامت علاقة ثنائية فاسدة: فالمرجعية الغربية المأساوية وقد تحولت انشطارًا تنازعيًّا، هي نفسها تقضي بسردية هووِية تستنجد بوجود أسطوري لتقليد مسنون لا يتغير، ولأصالة غير قابلة للاختزال والنقصان. تعبر هذه النزعة القومية عن البلبلة العميقة عند مثقفين استسلموا لنزعة محافظة مستقيلة أمام الأزمة الإيديولوجية التي تلت أحداث تيان آن مين المأساوية. وفي المقابل، حاول هذا الخطاب، بحجة مواجهة الغرب، أن يجعل انتقاد المركزية الأوروبية يحل محل الآراء الموازية الطارحة علاقات القوة داخل بلدان آسيا نفسها، على نحو ما فعل ناوكي ساكيه (Naoki Sakai) بخصوص اليابان(439). وهكذا، جازف هذا الخطاب بإقحام نظام تراتبي جديد ذي توجه مركزي صيني وينزع إلى وضع عدد من بلدان العالم الصيني على التخوم وجعلها ترزح تحت عنف النسب العاطفي الذي لها بالصين(440). وخلاصة الأمر أن هذا الخطاب إذْ حوّل علاقة التسلط من

---

(439) Naoki Sakai, «Modernity and its Critique: The Problem of Universalism and Particularism», in: Masao Miyoshi et Harry D. Harootunian (éd.), *Postmodernism and Japan,* Durham et London: Duke University Press, 1989.

(440) Rey Chow (Zhou Lei), *Xie zai jiaguo yiwai* (*Écrire hors du pays d'origine* **الكتابة خارج بلد المنشأ**), Hong-Kong, Niujin daxue chubanshe, 1995, p. 20 et 36.

بخصوص تعدد «الصينوية» كما يدركها الكتاب والفنانون الناطقون بالصينية، راجع: «Sinitudes», *Missives,* numéro spécial, 2003.

موضع إلى آخر فإنه يكاد لا يخفي شوفينية صينية تسعى إلى إقامة مراتبية جديدة محتجّة بمميزات خصوصية تطمح إلى الكونية[441].

وإن تحفظاتنا هذه على مفهوم الصينوية يمكن تلخيصها في إنكارنا نزعة جوهرانية مفرطة في الاختلافية فتنبذ التحاليل في تاريخية التجربة إلى خارج ميدان البحث. ويرى بعض الباحثين النّابهين أن نقد الهيمنة الغربية ليس له أي معنى مفيد إلا إذا أجريناه وجهًا لوجه مع «نقد ذاتي، ومراجعة تصحيحية ذاتية، ومعرفة ذاتية بتجربتنا الخاصة في الحداثة»[442]. هذا البعد الزماني هو ما يُستعاد ويُدرَج في سياق الأفكار حول الصينوية، وذلك بإعادة استيعاب قضايا الحداثة، التي كان قد حصل التعرف إلى ماهيتها بسرعة مفرطة، ورفْضها كخاصية غربية، ثم أعيد الآن اعتبارها جزءًا لا يتجزأ من التجربة التاريخية الصينية.

---

(441) Xu Ben, ««From Modernity to Chineseness»: The Rise of Nativist Cultural Theory in Post-1989 China», *Positions: East Asian Cultures Critique,* vol. 4, no. 1, printemps 1998, p. 203 - 237.

(442) Han Yuhai, ««Zhongguo»: yige bei chanshi zhe de «xifang» — «kuayuji shijian» yu dangqian wenhua yanjiu fangfalun wenti» (« La Chine »: un «Occident» interprété - «la pratique trans-linguistique» et les problèmes méthodologiques dans les études culturelles actuelles), *Shanghai wenxue (Littérature de Shanghai),* no. 3, 1996, p. 62.

(«الصين»: «غـربٌ» مـؤَوَّل ـ «الممارسة العابرة للسانيات» والقضايا المنهجية في الدراسات الثقافية الحالية).

تشكل الصينوية، من خلال هذه المنظورات التاريخية، ترسيمة تفسيرية ثقافية الطابع تشرح سيرورة الحداثة الصينية[443]. إنّنا نعيد رسم تاريخها بهدف أن نستخلص بعض ثوابتها. حينئذ نتبين أن الصينوية، بالرغم من القطيعة التي أحدثها التاريخ الصيني المعاصر، هي ضرب من المشاركة في «عقدة المركزية» التي تسعى باستمرار إلى تكوين شرط ثقافي معين للحداثة الصينية.

علينا أن نذكّر بأن الصين، «إمبراطورية الوسط» هذه، تتميّز بوعيها بمركزية تقوم على نسق كوسمولوجي وسياسي ولساني، له خصوصيته، فلقد كان من شأن تأسيس الإمبراطورية سنة 221 ق.م. ثم توحيدها أن يخلّدا صورة «ابن السماء» (تيان زي tianzi) كسيّد عاهل، ولكن أيضًا وبالخصوص كوسيط كونيّ [فلكي] يصل بين السماء والأرض ويضمن توازن العالم. ولطالما دلّت لفظة تيان كزيا (tianxia)، التي تعني حرفيًّا «تحت السماء»، على مجال سيادة الإمبراطور، واسمةً بقية العالم بأنها مناطق تحكمها الفوضى والبربرية. وأما غزو هذه المناطق فيُسوّغه إقرار النظام فيها، ونقل الحضارة إليها متمثلةً في إدارة مركزية ومنظومة كتابية مشتركة. هكذا، فإنّ لمركزية الصين رؤيةً شاملة تتناغم معها، وهي تلك التي كانت تُعلي من قيمة «الصين العالم».

---

(443) Zhang Fa, «Zhonghuaxing: Zhongguo xiandaixing licheng de wenhua jieshi» (La Sinité: Explication culturelle du parcours de la modernité chinoise ... <http: //www.culstudies.com, 3 juin 2003.

(الصينوية: تفسير ثقافي لمسار الحداثة الصينية).

أدت تقلبات المرحلة الحديثة الناجمة عن الاحتكاك بالغرب وعن الحروب المتتالية إلى زعزعة هذه الأرضية الثقافية الصلبة زعزعة قوية. وأدى الانفتاح القسري إلى إدراج الصين في خريطة للعالم لم تحتل فيها سوى موقع «هامشي» و«تُخوميّ»، فصارت «الصين في داخل العالم». ومما زاد في عنف هذه الصدمة أن هذه الهامشية الفضائية تزاوجت بوعي بالزمان التطوري: وها هو تاريخ العالم الذي أصبحت الصين الآن تشكل جزءًا منه، يعطي البيّنة على حالتها المتخلفة. هكذا، لزم الحداثة الصينية من منطلقها أن تستدرك التأخر الذي تعاني منه قياسًا بالغرب لكي تستعيد المركزية المفقودة.

ومع ذلك، تشمل الجهود من أجل التّدارك سلسلة من المفارقات والمبالغات، كما لاحظ ذلك زهانغ فا (Zhang Fa). وكانت التحولات المؤسّساتية والحركات السياسية المتابعة تفسَّر وتقوَّم بالنظر إلى هدف عاجل لا يقبل الصبر، وهو الاحتذاء بالغرب. مشروع الملكية الدستورية الذي وُلد ميتًا وخطط له قادة إصلاح المئة يوم في سنة 1898، والجمهورية المنبثقة عن ثورة 1911، والنظام الاشتراكي الذي أسسته الثورة الشيوعية في سنة 1949، تلك ثلاثة أشكال مؤسساتية استقت نموذجها من أكثر البلدان تقدمًا في هذا الموضوع: النظام الملكي الدستوري الإنكليزي والياباني، والديموقراطية الأميركية، والشيوعية السوفياتية. إنها عقدة المركزية بلا شك ما دفعَ الصين إلى السير على خطى هذه النماذج الأكثر اكتمالًا في التطور التاريخي للبشرية، والأكثر ملاءمة لرغبتها اليوتوبية. إنّها

«القفزة الكبرى إلى الأمـام» تلك الحركة المتطلعة ببصرها نحو بريطانيا والولايات المتحدة الأميركية هي ما يعطينا، على مستوى آخر، الدليل الساطع الأقوى لهذه المسيرة المثالية. «ما من بلد آخر غير الصين استطاع أن يبعث حركة جماهيرية بهذا الاتساع والزخم من أجل أن يلحق بالبلدان الأكثر نموًّا، مستخدمًا وسائل «ما قبل حديثة»، وغير منطقية، ومضادة للعلم»[444]. ما يفعله هذا السباق المحموم هو أن يقرن وَهْـمَ المسير نحو أجمل مستقبل للإنسانية بحلم استعادة منزلة الشرف العريقة. ومن زاوية النظر هذه، فإن الثورة الثقافية هي ما منح الصين الابتهاج بعودتها إلى المركزية لأول مرة منذ سنة 1840. ومن بين الأسباب العديدة التي أدت إلى القطيعة مع الاتحاد السوفياتي تُذْكَرُ العواملُ البسيكولوجية التي تعتبر أن «التحريفية» السوفياتية هي تراجع الاشتراكية أمام الرأسمالية، وبالتالي فهي علامة تقهقر في تطور المجتمع الإنساني. وعندما عملت الصين على الحيلولة دون استرداد الرأسمالية على الطريقة السوفياتية، كانت ترى في نفسها القدرة على أن تحوز الموقع الأكثر تقدمًا في التاريخ. هكذا عثرت الثورة الثقافية على «الوصفة السحرية»، تلك التي لا تسمح لها بالتموقع في أعلى قمة التاريخ وحسب، بل تسمح لها أيضًا بالتموقع في مركز الثورة العالمية، دافعة بالتاريخ العالمي نحو التقدم.

لقد جرّ هذا الحنين إلى المركزية من النتائج ما يكشف تحت الأضواء الإحراجات التي للحداثة الصينية. وأوّل إحراج هو ما تجلّى

(444) المرجع نفسه، ص 8.

«خليطًا بين ما هو أكثر تطورًا وما هو أكثر تخلّفًا». لنجاح الثورة الشيوعية لازمته، وهي تدني معايير التنمية الاجتماعية إلى أسفل ما يكون. وتفسر هذه المفارقة بالفارق بين المثال الذي يتراءى عبر النموذج والجهل بالواقع، «بين انتظارات الجماهير التي استجابت لنداء الثورة والحقيقة التي انكشفت بعد ذلك».

وتنضاف الأزمة بين التقليد والحداثة إلى تلك المفارقة. فأما من جهة أولى، فإن عقدة المركزية تحث على مقاومة تطور التاريخ العالمي كما كان الحال مع حركة الشؤون الغربية (yangwu yundong)، وهي الحركة التي كانت ترمي إلى استرداد مكانة الصين المركزية بإقامة تعارض بين التقليد والحداثة. وأما من جهة ثانية، فهناك محاولات تحديثية فاشلة تشير إلى وزر التقليد الثقيل، بل حتى إلى «خطيئته»، الأمر الذي يُلزمنا رفضَه. هكذا، سواء أكان حفظ الموروث أو رفضه، فإن كليهما مرهون بعقدة المركزية.

أخيرًا، ما دامت عقدة المركزية متشابكة مع «منطق التغيّر الكوني» (tongbian lixing) فإنه لن يَعدَم أن يكون له أثره في العمل المؤسساتي. على غرار التغييرات السلالية التي حددها التفويض السماوي، فإن تاريخ الحداثة الصينية تتقطعه الاضطرابات المؤسسية فتحُولُ دون إيجاد شكل مستقر لها، خلافًا لليابان التي استقرت على نظام ملكي دستوري منذ عهد ميه جي. ويبدو أن هذه الملاحظة القصوى التي يسوقها المؤلف حول عدم الاستقرار المؤسّسي تستكمل النقد الذي يوجّهه ضدّ ثقافة سياسية متعجلة لا تعرف الصبر، وطوباوية يتميز بها مسار الحداثة الصينية.

في البحث عن «البديل الصيني»

إذا كان زهانغ فا قد حاول أن يستخلص نوعًا معينًا من الحتمية الثقافية في الحداثة الصينية، فإنّ وانغ هوي (المولود سنة 1959)، وهو مؤرّخ الأفكار السياسية بجامعة كينغ ها، يتناول الحداثة بالأحرى في صيغ التجربة التاريخية، فهو خلافًا لسابقيه من الباحثين، يرفض مقولات «الصينوية» المفرطة التي تسلك مسلك الإغراء القومي فتزيد من حدّة التضادّ «صين/ غرب»[445]. كما أنه يصرف باله عن دعاة « الأنوار الجديدة» في ثمانينيات القرن العشرين، آخذًا عليهم اقتباسهم من الأنوار الفرنسية ومن الليبيرالية الأنغلوساكسونية عندما يقاربون القضايا الصينية. إنهم إذْ يلتجئون إلى نظرية في الحداثة مُبَلورة انطلاقًا من الرأسمالية الأوروبية، فإنما ينخرطون في قراءة عقيمة أو خاطئة للواقع المحلي. لا بد إذًا من العودة إلى الواقع الصيني، وإلى تاريخيته، وإلى التجربة الاشتراكية بالتحديد، لأنها تبدو في عينه كأنها أبرز الأوجه التي تميز الحداثة الصينية. ومن دون أن تسقط مقاربة هذا الكاتب كغيرها في الثنائية القائمة على الضدية، فإنها موسومة بطابع النسبية وسمًا بيّنًا.

---

(445) Wang Hui, «Dangdai Zhonggguo de sixiang zhuangkuangyu xiandaixing wenti» (La Pensée chinoise contemporaine et la question de la modernité الفكر الصيني المعاصر وقضية الحداثة), *Tianya,* no. 5, 1997, p. 133 - 150. [Trad. en anglais: «Contemporary Chinese Thought and the Question of Modernity», in: Zhang Xudong (éd.), *Whither China? Intellectual Politics in Contemporary China,* Durham et London, Duke University Press, 2001, p. 161 - 198].

يبدأ وانغ هوي بربط الحداثة الغربية بتطور الرأسمالية: ويرى أنّها ليست قادرة على الحلول محلّ الحداثات الأخرى ولا على محوها، ومن بينها الحداثة التي تُطابقها الاشتراكية الصينية. زد على ذلك أيضًا أنّ هذه الاشتراكية هي ما يميّز الحداثة الصينية، بفضل تَضَادّها مع الحضارة الغربية. وسبب ذلك هو أنّ البحث عن الحداثة ينبع في أصله من المرحلة الاستعمارية، أما اشتراكية ماو تسي تونغ فهي امتداد لهذا البحث وتقوم على إيديولوجيا تحديثية تعادي النزعة الاستعمارية والرأسمالية، ومن غير أن تتنكر للحداثة في حد ذاتها، فإنّ مهمتها تتمثل في مواجهة نموذج الحداثة الرأسمالية الأورو- أميركية باسم إيديولوجيا ثورية وباسم موقف قومي. إن الفكر الاشتراكي لماو تسي تونغ السائر على خطى أفكار معينة تبلورت منذ نهاية عهد الـ «كينغ»، يتضمّن نظرية في الحداثة معارضة للحداثة الرأسمالية. وعن محض صدفة مناسبة، ينسجم الحس النقدي عند ماو مع اليوتوبيات المعادية للحداثة عندما يباشر ممارسة التحديث الذي يدعو إليه: وهو رفض الدولة البيروقراطية، واحتقار التشريع، وتقديس المساواة... إلخ. ومع ذلك، فإن وانغ يعتبر هذا الطابع المناهض للحداثة الذي يطبع فكر الحداثة الماوي ويطبع ممارسة الاشتراكية، إنما هو من صميم بنية الحداثة المتناقضة، بل إنه أكثر من ذلك طابع تكويني لقوى التجديد من أجل الحداثة نفسها، ذلك لأنّ الحداثة تولّد نقدها الخاص بها، على حدّ عبارة ماركس. ومنذ ذلك الحين والحداثة الصينية تتبنّى الماركسية، التي بمقدار ما هي مؤهلة لتقديم نماذج تفسيرية، تجسد بالذات إيديولوجيا ناتجة

من سيرورة تحديثية، ألا وهي الحركة الاشتراكية في هذا المضمار. وهكذا يجب ألّا تُقصى الاشتراكية الصينية من آفاق المنشغلين بتحليل الحداثة، ولا أن ينظر إليها على أنّها نوع من تناسخ «الإقطاع»، وإنما هي تندرج تمامًا في مسيرة التحديث. إنها تنكشف كممارسة تاريخية تشكّل صعوباتها جزءًا لا يتجزّأ من «أزمة الحداثة».

دفع سياق العولمة وانغ هوي إلى أن يتخلّى عن الخطاب الغربي ويعود إلى الواقع الصيني، وإلى أن يسبر ما له من إمكانات لبناء نموذج تفسيري انطلاقًا من فهم تاريخي متوجس وشامل: «هل هناك مجتمعات حديثة تكون بمعزل عن الأشكال التاريخية للرأسمالية؟ أو هل هناك سيرورات تحديثية ذات بُعد تأملي إزاء الحداثة؟». في نظره، فإن الأمر يتعلق، في ضوء مرحلة العولمة التي تقود معظم البلدان نحو أزمات سياسية واقتصادية واجتماعية مستعصية، بأن يفحص القدرات التي للصين مقارنة لا بالبلدان الغربية وحسب، وإنّما أيضًا بأوروبا الشرقية أيضًا. وقد أفضت هذه المقاربة التأملية والخلاقة إلى الرجوع إلى مجمل الموروث القومي، قديمه مثل حديثه، الذي يحتوي على ثورات الحقبة ما قبل الحديثة والحديثة، وعلى حركات الاشتراكية وتجارب الإصلاح. يرى الكاتب أن النتائج المأساوية التي جاءت بها هذه الحركات يجب ألّا تحول دون إعادة النظر في قدرتها على تعبئة المجتمع الصيني. يستحقّ التقليد الثوري أن نوليه اهتمامًا خاصًا في مثل هذه الظروف، إذ قامت الصين بإصلاحات، خلافًا لبلدان أوروبا الشرقية سابقًا، وخلافًا لروسيا، من غير أن تتخلى عن نظامها الاشتراكي وعن ميراثها الثوري اللذين بقيا من منابع الطاقة لتطور المجتمع. إن

وانغ، ممثل اليسار الجديد، يحذر من المخاطر الناتجة عن إقدام عدد من المثقفين على الاستسلام للنّزعة الاستعمارية الجديدة، وعلى الرضا بالتفاوتات الاجتماعية عندما يستنكرون اشتراكية الدولة. ويبدو له أنّ من الضرورة بمكان ربط العمل الفكري حول الحداثة بذلك المتعلق بالثورة، وإعادة تفحص المصادر التاريخية للصين الحديثة، بهدف تحرير الحداثة الصينية من الخرافة الكبيرة للعولمة.

في واقع الأمر، يبلور موقف وانغ هوي ويُكثّف التحاليل التي قام بها مختلف التيارات الفكرية الأجنبية والصينية، سواء في القارة الصينية أو في الشتات، فعلى رغم ولاءاتها المتعدّدة فإنّها تلتقي في مقاربة ترى أن الحداثة الصينية ماثلة في الميراث الاشتراكي والثوري.

كان كتاب **النظر إلى الصين بالعين الثالثة** (*Regarder la Chine avec le troisième œil*) واحدًا من أكثر الكتب مبيعًا في سنة 1994، وقد اتبع مقاربة تتسم بالواقعية السياسية وبالنزعة السلطوية الجديدة ليقترح العودة إلى الماضي الثوري، وإلى الماوي منه على وجه الخصوص من أجل مواصلة الإصلاح، رافضًا في آن واحد «النظريات الغربية الجديدة» والنموذج الأوروبي والجنوب آسيوي والياباني على حد سواء، وهادفًا إلى إيجاد «طريق تنموي يكون صينيًّا خالصًا»[446].

---

(446) *Di san zhi yanjing kan Zhongguo (Regarder la Chine avec le troisième* œil **النظر إلى الصين بالعين الثالثة**), Taiyuan, Shanxi renmin chubanshe, 1994, p. 214.

يُنسب الكتاب إلى Luoyininggeer (هل هو Leuninger بالألمانية؟)، وترجمه وانغ شان (Wang Shan) فتبين أنه هو مؤلفه الحقيقي. راجع: Chen Yan, *L'Éveil de la Chine,* La-Tour-d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2002, p. 181.

عـودة الاهـتـمـام بـالـثـورة هـذه وجـدت أصــداء مضخّمة بين الماركسيين الأجانب والصينيين، إذْ اعتبروها مُذّاك عنصرًا مكوّنًا لحداثة بديلة. هكذا، يذهب عارف ديرليك (Arif Dirlik)(447) إلى أنّ المجتمع الصيني يقدّم بديلًا للحداثة الرأسمالية المهيمنة ويوفّر في الوقت ذاته حلولًا ملموسة للمشاكل التي أوجدتها الرأسمالية المعاصرة في علاقاتها الدولية. وقد حاول إعادة الاعتبار إلى الثورة الثقافية، التي يثمّنها كتجربة تاريخية أصيلة تقاوم الاستشراق الذي يسم الصين «بصورة متصلّبة وجامدة ومتخلّفة». من هنا تنكشف الثورة الثقافية على أنها «حدثٌ تاريخي ذو بعد عالمي»، و«نقطةُ انطلاق في تاريخ الثورة الشيوعية»، و«تعبيرٌ عن اشتراكية العالم الثالث بعد أن نالت البلدان المستعمرة سابقًا استقلالها»، وأنها بخاصة «فكر اشتراكي يتحدّى معايير السياسة ومعايير التنمية الاقتصادية التي تسير وفقهما الرأسمالية والاشتراكية السوفياتية». ويبدو لمؤلف الكتاب أن «الاعتماد على القوى الذّاتية» خيار جيّد للأمم الصاعدة الساعية إلى شقّ طرق تحرّرها. ويتّخذ هذا الشعار دلالات اجتماعية بمقدار ما يكون رفض الارتهان للخارج مصحوبًا بدعوة الشعب إلى المساهمة في عملية التنمية، سواء على المستوى الوطني أو الإقليمي، فالقران بين الصناعة والزراعة، ولئن كان شاذًّا من منظور اقتصادي،

---

(447) Arif Dirlik, «Deux Révolutions culturelles dans l'optique du capitalisme mondial», trad. par Lin Liwei, *Huaxia wenzhai (Chinese News Digest)*, no. 356, le 6 octobre 2003, <http: //www.cnd.org/HXWZ/ZK03/zk356.gb.html> [1re publication: *Ershiyi shiji (Twenty-first Century)*, no. 37, octobre 1996).

فإنه يتجاوب مع ضرورة الوئام الاجتماعي المحلّي الذي يعوض عن ضعف الدولة في مقاومتها آثار العولمة المدمّرة.

إنّ مراجعة الثورة الثقافية على ضوء مكافحة العولمة تفسح المجال لظهور أفكار مشابهة عند الباحثين الصينيين، من مثل كوي زهي يان (Cui Zhiyuan) الذي (ولد سنة 1963)، وهو خبير اقتصادي في جامعة «كينغ ها»، وغان يانغ (Gan Yang) وهو باحث ملحق بجامعة هونغ كونغ. يرى هؤلاء أنّ جذور الصناعة الريفية ترجع إلى مساهمات المثقفين والشباب المتعلّم الذين أُرسلوا إلى الريف يحملون معهم معلومات تقنية وتجارية[448]. وفي العمق، يختلف هذا النشاط، الذي تطور تطورًا هائلًا منذ تطبيق سياسة الإصلاح، عن نموذج الحداثة الغربية الكلاسيكي، فعلى العكس من البروليتاريين المقتلَعين من أصولهم، فإن الفلاحين المنتدبين للعمل في تلك المؤسسات الصناعية الحديثة لهم حظ إنشائها وسط جماعتهم الريفية، حيث لهم جذورهم، وبالتالي فإنهم «يعملون في المصانع من دون اللجوء إلى المدن». ولا يتعلّق الأمر هنا بتقويم ميكرو- اقتصادي، وإنّما برؤية ماكرو- اجتماعية وثقافية للنموذج الصيني البديل: «إذا حالف التوفيق هذه التجربة التاريخية، فإن

(448) Cui Zhiyuan, «Mao Zedong wenge lilun de deshi yu xian-daixing de chongjian» (Points positifs et négatifs de la théorie de Mao sur la révolution culturelle et la reconstruction de la modernité (نقط إيجابية وسلبية في نظرية ماو حول الثورة الثقافية وإعادة بناء الحداثة)، *Chinese News Digest,* supplément du no. 117, <http: //www.cnd.org/HXWZ/ZK03/zk356.gb.html, 12 avril 1997

دلالاتها ومراميها ستكون بلا حدود بالنسبة إلى استمرار نمط الحياة الصيني، وستكون قيمتها رفيعةً بما لا يقدر بالنسبة إلى مساهمتها في تاريخ الحضارة البشرية»[449]. هنا يعيد غان يانغ صياغة مفهوم «الصين الثقافية»، نائيًا بفكره عن النزعة القومية وعن التأمل النظري اللاتاريخي في تجديد الكونفوشيوسية، وداعيًا إلى تجربة صناعية غير مسبوقة تكون قادرة على ابتداع تلاؤمها مع الرأسمالية العالمية.

بالتركيز على مسار التحول، يحدد مشروع «الصين الثقافية» مضمونًا اجتماعيًّا سياسيًّا للحداثة الصينية لا سابق له، ويكتسي قيمة استكشافية كبيرة بالنظر إلى صياغاته حول «المجموعات المحلية، والتنظيمات الاجتماعية وأشكال الحياة اليومية الجديدة». ومعنى ذلك أنه حريّ بالغرب الحديث ألّا يستوضح الإشكالية الصينية إلا باعتبار كلا الطرفين [صين/ غرب] ناتجين عن سيرورة تاريخية: «تشكلت جميع المفاهيم الغربية المتعلقة بالملكية والحقوق والمواطنة والمشاركة الديموقراطية... وغيرها تشكلًا تاريخيًّا في الحداثة الغربية، أي بالتحديد عبر تحوّل المجتمعات الريفية الغربية إلى مجتمعات صناعية غربية. لقد تبلورت هذه المفاهيم وتحسنت بمقدار ما اتضحت الحداثة الغربية شيئًا فشيئًا. وبالتالي يحق لنا أن نأمل في أن المعاني الصينية التي لعلاقات الملكية، وللبنى الحقوقية،

(449) Gan Yang, «Xiangtu Zhongguo chongjian yu Zhongguowenhua qianjing» (La Reconstruction de la Chine rurale et les perspectives de la culture chinoise إعادة بناء الصين الريفية وآفاق الثقافة الصينية), *Ershiyi shiji (Twenty-first Century)*, no. 4, 1993, p. 5.

وللمواطنة وللديموقراطية ستتشكّل تدريجًا بمقدار ما تتقدّم الحداثة الصينية مع تقدم التاريخ»[450].

نحو «ما بعد دولة قومية»؟

إن هَوَس بعض الباحثين بإثبات فرادة الحداثة الصينية قد دفع بهم إلى الرجوع إلى المنبع حتى بلغوا جذورها في النظام الإمبراطوري. كان هذا طموح وانغ هوي في أعماله الأخيرة المتصلة بأركيولوجيا الحداثة الصينية، فنراه منصرفًا ـمثلًا بمثل ـ عن «التفسير الغائي» (téléologie) المجانس لجوهر خطاب الحداثة الغربي وعن الأحكام الاستشراقية المسبقة القائلة بالتفوّق الغربي، محاولًا أن يقدم الصين على أنها «كيان مكتمل التكوين، وفي تطور ثابت، بفعل قوى مختلفة عبر مجرى التاريخ». فالنظريات ما بعد الحداثية التي طبقت في الأبحاث المتصلة بالحضارة الصّينية[451]، ألهمته في مسيرته التي نهلت من مفاهيم التفاعلية والربط والتهجين، وبشكل خاص من «الحداثة المتشابكة» (entangled modernity)، وسمحت له بالتعبير عن «تصور جديد للحداثة» وذلك «بالكشف عن أشكال جديدة من الروابط التاريخية»، فعوض أن يعتبر أن الصين الحديثة منبثقة من الثورات التي قطعت مع النظام الإمبراطوري، فضّل أن

---

(450) Gan Yang, *Jiangcuo jiucuo* (*À toute erreur quelque chose de bon* في كل خطأ ثمة شيء نافع), Hong-Kong, Oxford University Press, 2000, p. 190.

(451) Rebecca Karl, *Staging the World: Chinese Nationalism at theTurn of the Twentieth Century*, Durham et London: Duke University Press, 2002

ينسبها إلى عملية تحوّل ذاتـيّ لهذا النظام نفسه، مستعيدًا الفكرة القائلة بـ «هوية صينية شاملة» أو بـ «نمط إمبراطوري»، الأثيرة لدى كانغ يو واي وشين يينغ كيه (Chen Yinke)[452]. وفي هذه الأشكال الهجينة تـراءت له «بـذور شكل سياسي لِما بعد الدولة ـ الأمة» (hou minzu guojia)[453].

يقيم وانغ هوي تصوّراته على المعاينة التالية: إنّ الاستقرار الاستثنائي للإمبراطورية على المستوى الجغرافي والديموغرافي والسياسي قد استمرّ طوال هذه المدة التاريخية، وامتد وصولًا إلى القرن الواحد والعشرين. إنّ الصين هي البلد الوحيد الذي احتفظ بأرضه وديموغرافيته وسياسته الثقافية المنبثقة عن إمبراطورية سابقة للقرن التاسع عشر وفي إطار دولة ذات سيادة متعدّدة الأعراق. خلافًا لإمبراطوريات أخرى في تاريخ العالم، فقد كشفت الصين من خلال حركاتها الوطنية وبناء الدولة ـ الأمة، عن كونية متنوّعة وريثة النظام الإمبراطوري. وبعد فترة إقطاعية قصيرة حكم فيها أمراء الحرب، قامت الثورات بعمليات دمج مصحوبة بالتجديد للإدارة الإمبراطورية، البيروقراطية والهرمية، إضافة إلى تنظيم فعّال للصناعة والتجارة في إطار نظام اقتصادي وطني مكتمل. وهكذا: من «جمهورية الأعراق

(452) كـانـغ يو واي (1858 - 1927) أديـب إصلاحي في نهاية عصر الـ «كينغ» صاحب مشروع عن الملكية الدستورية تم إجهاضه. شين يينغ كيه (Chen Yinke) (1890 - 1969) مؤرخ وعالم لغوي.

(453) Wang Hui, *Xiandai Zhongguo sixiang de xingqi* (*L'Origine de la pensée chinoise moderne)*, (**أصول الفكر الصيني الحديث**) Beijing, Sanlian chubanshe, 2004, p. 20 - 23, chaps. 7 et 9.

الخمسة» التي قال بها صان ياتسن إلى «التضامن الكبير بين جميع الشعوب» الذي قال به ماو تسي تونغ هناك هوية وطنية جديدة قد تشكلت. تلك هي المعاينة الأولى التي تحث على دراسة علاقات التراكب بين بناء إمبراطورية الـ «كينغ» وإقامة الدولة الحديثة، وعلى التساؤل عن أسباب التحول الناجح الذي عرفه الإرث الإمبراطوري إلى عناصر إيجابية في الثورة وفي بناء الدولة الوطنية.

يتّبع وانغ هوي نهجًا صارمًا معاديًا للاستشراق رافضًا «مخيال الإمبراطورية» الذي أحدث، وفقًا للمعرفة في القرن التاسع عشر الأوروبي، انشطارًا بين الإمبراطورية والدّول-الأمة. من هيغل إلى لينين مرورًا بآدم سميث وكارل ماركس، استخدمت هذه الثنائية لوصف الفروقات الاجتماعية والسياسية بين أوروبا وآسيا وتلخيصها، فوفرت «للتاريخ العالمي» المطبوع بالمركزية الأوروبية دعامة مزدوجة: مؤسسية وجغرافية. يلخّص وانغ تحليلات هؤلاء المؤلفين بتصنيفها صنفين تمييزيّيْن، واضعًا المقابلات: غرب/ دولة قومية، وآسيا/ إمبراطورية، وحاضر وماضٍ، وتقدّم وتخلّف: توصف الإمبراطورية بكونها شكلًا سياسيًّا أو أوتوقراطيًّا، وبالتالي معاديًا للديموقراطية، وبكونها ذلك البلد المنظِّم لشكل إنتاج قائم على عمل زراعي يغطي أراضي شاسعة، خلافًا لبلد حضري قائم على المعاملات التجارية أو على العمل الصناعي، وبكونها «حضارة» قائمة على تعدد القوميات (minzu) وعلى المماهاة الثقافية وليس على المماهاة بين ما هو قومي وما هو سياسي، وبكونها أخيرًا نسقًا أو عالمًا يعمل على المركزة ويقوم على بنية تابعة وليس قائمة على

المساواة شكلًا وقانونًا. هذه الصفات هي ما يجعل الإمبراطورية الصينية مختلفة عن سائر الأمم الأوروبية الحديثة، فتحفر على هذا النحو في الهوّة الفاصلة بين الصين والحداثة(454).

ويرى وانغ أن بعض الأعمال [النظرية] تعاود السقوط بلا وعي منها في هذه المسالك الاستشراقية المألوفة. فمع كونها تؤكد وجود الحداثة في تاريخ الصين، فإنها تنزع إلى ممارسة القراءة الثنائية نفسها التي تقيم تباينًا بين الإمبراطورية/ الدولة-الأمة، فترتبهما ترتيبًا تفاضليًا بناء على الإيمان بالتقدم، ساعيةً في نهاية المطاف، إلى بلورة نسخة آسيوية عن الحداثة الأوروبية. وأيًا كان الأمر، سواء بتبيين كيف أن براعم الرأسمالية تعود إلى عهد سلالة الـ «مينغ» وأنها خُنقت نتيجة غزو المانشو، أو باعتبار أن التغيرات الطارئة إثر حرب الأفيون تتنزل في السيرورة التاريخية التي سمحت بانتقال الإمبراطورية الصينية إلى مرحلة «الدولة-الأمة»، فإن ما يحصل في هذا وذاك إنما هو بلورة لعقلانية ماكس فيبر التي تعتبر النظام الإمبراطوري نظامًا قمعيًا يتدخل لكي يقطع مسيرة النمو الرأسمالي. ويعارض وانغ هذه الرؤى الاستشراقية بقراءة أشدّ «نقدًا» تسعى إلى إقامة روابط عديدة بين إمبراطورية المانشو ودولة الصين الحديثة. لقد سعى بشكل خاص إلى تسليط الضّوء على بعض مظاهر النظام الإمبراطوري التي

---

(454) بخصوص رفض المتخيّل الغربي حول آسيا في القرن التاسع عشر، وبخصوص حاجة الآسيويين إلى إعادة اختراع آسيا، راجع: Wang Hui, «Les Asiatiques réinventent l'Asie», *Le Monde diplomatique,* no. spécial «Jusqu'où ira la Chine?», février-mars, 2006, p. 12 - 17.

لا يرقى إليها الشك وتحمل «مشروعًا ديموقراطيًا قادرًا على التسامح إزاء الاختلافات»[455]، ففي رأيه قدمت إمبراطورية المانشو الدليل على التسامح إزاء الثقافات القومية (minzu wenhua)، والمرونة في مجال الأنظمة القضائية، والاستقلال السياسي. وفي مقابل ذلك تفرض الدولة_الأمة الاتحاد على المستوى السياسي والقانوني واللغوي والثقافي، فتُلحق بالأقليات القومية وبثقافاتها أضرارًا تفوق ما تسبّبه الإمبراطورية. وفي حقيقة الأمر، يتميّز النظام الإمبراطوري بنوع من الازدواج يقترح شكلًا لما بعد الدولة القومية: فمن جهة هناك العنف والرقابة الخاضعان لمنطق الإمبراطورية التاريخية العام، وهناك من جهة أخرى الكونية وتعدد الأقطاب اللذان يؤمّنان دوام العادات والتقاليد المحلية.

ويرجع وانغ هنا إلى مؤلفات سابقة تُظهر تسامح النظام الإمبراطوري لسلالة كينغ[456]. وعلى عكس أفكار مسبقة تنعت إمبراطورية المانشو بالإمبريالية والاستعمارية والمستبدّة، يؤكد ضرورة الاعتراف بأنها كانت متعددة الأقطاب بممارستها التعددية المؤسّسية والقانونية والثقافية والدينية، ويشيد بمزايا النزعة الطقوسية التي تعلي من شأن الانتماء إلى جماعة، مذكرًا بذلك النمط المثالي الثقافويّ الذي يعتبر أنّ «الهمجي الذي يعرف الطقوس هو صينيّ، والصينيّ الذي يجهل الطقوس هو

(455) Wang Hui, *L'Origine de ta pensée chinoise moderne,* op. cit., p. 23.

(456) Owen Lattimore, *Inner Asian Frontiers of China,* New York, American Geographical Society, 1940.

همجيّ»[457]. هذه النسبية الرمزية في التمييز بين الصيني والهمجي ترسي الهوية السياسية: ليست للعرق ولا للجغرافيا ولا حتى للسلطة السياسية القيمة نفسها التي للروابط الطقوسية[458].

ويعيد وانغ رسم الخريطة السياسية للصين من منظور أركيولوجيا الحداثة الصينية وضمن رؤية ثقافية، كي لا نقول ثقافوية. إنها تسمح في نهاية التحليل بإعادة فحص التساؤلات حول الهوية الصينية من منظور مزدوج ثقافيًّا وتاريخيًّا. تعبر الصينوية في صيغتها الجوهرانية عن شكل من أشكال القومية الثقافية التي يشقها الانشطار النزاعي صين/ غرب، وإضفاء طابع أسطوري على القيم التقليدية. وما تفعله الصينوية، في ردّ الفعل ضد العولمة، إنما هو المناوبة بين الحنين [إلى الماضي] والإسقاط [في المستقبل]. هكذا، حدد البعض العولمة في المجال العلمي والتقني والمعلوماتي، وحددوا الصينوية في الثقافة، حتى إنهم ذهبوا إلى تأكيد «أنّ العولمة هي بمثابة المادّة، أو بمثابة الشكل المادي (xingqi)، أما الصينوية فهي بمثابة الروح والدّرب (shendao)». تلك هي معزوفة تفوّق اللبّ الوطني التي عادت تُسمع من جديد: «المعرفة الغربية كأداة، والعلم الصيني

---

(457) للاطلاع على هذه المسائل المعقدة، انظر: Joël Thoraval, «Ethnies et nation en Chine», in: Yves Michaud (dir.), *La Chine aujourd'hui,* op. cit., p. 47 - 63; «L'usage de la notion d'ethnicité appliquée à l'univers culturel chinois», *Perspectives chinoises,* no. 54, juillet-août, 1999, p. 44 - 59.

(458) انظر: Wang Hui, *L'Origine de la pensée chinoise moderne,* op. cit., chaps. 3 et 5.

كجوهر»[459]. غير أن الأهلانية الثقافية تكشف عن طبيعتها المزدوجة بمقدار ما يوجّه التّخيل الخاص بماهيةٍ دائمة لا تتغير، صوب الماضي وصوب المستقبل في آنٍ واحد. إن بعض المنظرين الذين يصرخون ضد الفضيحة أمام الخطاب الغربي الجارف الذي حكم على النقد الصيني بـ «الحبسة»، يعملون أحيانًا في بناء أنساق قادرة تحديدًا لا على أن تدخل في حوار مع الغرب، وإنما أن تحلّ محله، يدفعها إلى ذلك طموح واضح إلى «ما بعد الغربوية» (post-occidentalité)[460].

«الصينوية» هي، بالنتيجة، الجزئي الطامح إلى الكونية، وهو ما تأباه الأبحاث في الحداثة الصينية وتحيد عنه. إن استعادة البعد

---

(459) Wang Yichuan, «Zhongguoren xiangxiang zhi Zhongguo- Ershi shiji wenxue zhong de Zhongguo xingxiang» (La Chine imaginée par les Chinois - L'image de la Chine dans la littérature chinoise du XX^{e} siècle الصين كما يتخيلها الصينيون ـ صورة الصين في الأدب الصيني للقرن العشرين), *Dongfang congkan (L'Orient)*, nos. 1 - 2, 1997, p. 17 - 19.

وتذكيرًا بهذه المناقشات على الصعيد التاريخي، راجع: «Modernité et invention de la tradition chez les intellectuels chinois du xx^{e} siècle», in: Yves Michaud (dir.), *La Chine aujourd'hui,* op. cit., p. 179 - 196.

(460) يقترح البعض، على صعيد الأدب المقارن، بعث «مدرسة صينية» تحل محل المدارس الفرنسية والأميركية، على أن يوكل إليها احتكار الدراسات البيْثقافية. على سبيل المثال، راجع: Cao Shunqing, «Bijiao wenxue Zhongguo xuepaijiben lilun tezheng jiqi fangfa lun tixi chutan» (L'École chinoise en littérature compparée: Caractéristiques théorique et système méthodologique), *Zhongguo bijiao wenxue (Comparative Literaturein China),* no. 1, 1995, p. 18 - 40.

التاريخي لإدراجه في البحوث لم تستطع أن تتقي الإغراء الذي تثيره فيها النسبوية المطلقة بسبب اهتراء تعريف «البديل الصيني». من وجهة النظر هذه، تضمنت «الحُمّى الثقافية» في الثمانينيات بعدًا حواريًّا من المناسب ألّا نحط من قيمته، كما يذهب إلى ذلك زهانغ كزي دونغ (Zhang Xudong) الذي (ولد سنة 1965)، وكان أستاذ الأدب المقارن في جامعة نيويورك، فقد انشغل ذلك البعد بالأفكار الغربية، متيحًا مساءلة الموروث القومي في الوقت ذاته. وهكذا فإن «العودة إلى الصين من خلال الغرب» (chuanyue xifang, huidao Zhongguo)[461] تدعونا إلى مقاربة مفتوحة للتاريخ وإلى جدلية الجزئي والكونيّ. ويرفض بعضهم الاعتراف بأن البحث عن بديل يتضمن فعليًّا المفهوم الذي تحدده المركزية الأوروبية للحداثة كنموذج شامل. إن التحاليل وهي تنزع الخرافة عن المقولات الكبرى، من مثل «رأسمالية» و«سوق» و«حداثة»، تبين دلالتها القيّمة باعتبارها حوادث قابلة لأن تعاد صياغتها سياقيًّا بحسب ظروف تاريخية واجتماعية وثقافية تكون مختلفة، وبالتالي، فإنّ

---

(461) Zhang Xudong, «Women jintian zenyang zuo Zhongguo ren—quanqiuhua shidai de wenhua fansi» (Comment être Chinois aujourd'hui) (كيف يمكن المرء أن يكون صينيًّا اليوم؟ تفكّرات ثقافية حول عصر العولمة), «Préface» à *Quanqiuhua shidai de wenhua rentong- xifang pubianzhuyi huayu de lishi pipan* (*L'Identité culturelle à l'époque de la mondialisation: critique historique du discours universaliste occidental* **الهوية الثقافية في عصر العولمة: نقد تاريخي للخطاب الكوني الغربي المفرط**) Beijing, Beijing daxue chubanshe, 2005, p. 4.

«البديل» لا يعني شيئًا آخر سوى مَفْصَلة الاختلافات بصيغ مؤسسية، ويومية، ونظرية. فبفضل الاعتراف بعالم متنوّع ولا سابق له، وبفضل تاريخيّات عينية لعوالم قائمة في الواقع، يمكن بلاغة الكوني أن تكون مقبولة. وهكذا، في شروط مثل هذه الشروط، سيكون «البديل» أكثر من مجرّد «تكتيك خطابيّ»، وإنما تعبيرًا عن الالتزام «بجعل الكوني جزئيًّا والجزئي كونيًّا»[462].

ولمّا كانت الأبحاث في الهوية تواجه مخاطر احتوائها من قبل الخطاب القومي، كما تواجه الرؤية اليوتوبية للتاريخ، فإنها تقود إلى ضرورة خلق «ثقافة سياسية» تصهر الثقافة والحياة الاقتصادية والاجتماعية واليومية بعضًا ببعض، وكذلك مع توجهها القيميّ [الأكسيولوجي]»[463]. من هنا تتبيّن الصينوية مفهومًا معقّدًا وتطورًا لا يستسلم للنسبوية الثقافية، ولا للسراب الاقتصادي، ولكنّه ينادي بمجيء «أمة سياسية»[464]. وفي أيامنا، بلغ الواقع الاقتصادي والاجتماعي حالة قصوى، فلم يعد يتسامح مع الغباء السياسي الذي

---

(462) Zhang Xudong, «The Making of the Post-Tïananmen Intellectual Field: A Critical Overview», in: Zhang Xudong (éd.), *Whither China?* op. cit., p. 67.

(463) Zhang Xudong, «Comment être Chinois aujourd'hui?», op. cit., p. 2.

(464) Gan Yang, «Zouxiang zhengzhi minzu» (Vers la «nation politique» نحو الأمة السياسية), in: Luo Gang (éd.), *Sixiang wenxuan 2004* (*Recueil d'articles critiques, 2004,* **مجموعة مقالات نقدية 2004**), Guilin, Guangxi shifan daxue chubanshe, 2004, p. 141 - 147.

كان ماكس فيبر قد أدانه من قبل[465]. فعليه أن يفسح المجال أمام الإصلاحات المواتية للمشاريع وللمؤسسات السياسية التي تتماشى مع إعادة تركيب المجتمع. من هذا المنظور، يستحضر التاريخ الخيال من أجل ابتكار هويات صينية جديدة من دون رفض القيم الكونية: أليس في مستطاعنا أن نتصور «اشتراكية ليبيرالية»[466] تجمع مختلف موروثات البلد إلى تطوره الراهن، أو نتصور نظامًا ديموقراطيًّا فيدراليًّا كبيرًا يقوم على رقعة شاسعة من الأرض مستفيدًا من قصب السبق الذي يمنحه إياه تقليده العريق كإمبراطورية موحّدة[467]؟

زهانغ ييندبه

---

(465) «غالبًا ما نستسلم لإغراء الانخراط في موكب المنتصر في معركته الاقتصادية متناسين أن القوة الاقتصادية ورسالة القيادة السياسية لأمة من الأمم قد لا تلتقيان دائمًا [...] نسأل ما إذا كان لديهم الذكاء، وعند الضرورة القدرة على وضع مصالح الأمة في المجالين الاقتصادي والسياسي فوق كل اعتبار»، انظر: Max Weber, «L'État national et la politique de l'économie politique» (Leçon inaugurale à l'université de Fribourg, 1895), in: *Œuvres politiques,* trad. de l'allemand par Elisabeth Kauffmann [et al.], Paris: Albin Michel, 2004, p. 130.

(466) Cui Zhiyuan, «Ziyou shehui zhuyi yu Zhongguo de weilai: xiaozichanjieji xuanyan» (Le Socialisme libéral et l'avenir de la Chine: le Manifeste de la petite-bourgeoisie الاشتراكية الليبيرالية ومستقبل الصين: بيان البورجوازية الصغيرة), in: Luo Gang (éd.), *Recueil d'articles critiques,* op. cit., p. 29 - 54.

(467) Gan Yang, «Vers la «nation politique»», in: Luo Gang (éd.), *Recueil d'articles critiques,* op. cit., p. 146 - 147.

الفصل الثاني عشر

أين الفكر التايوانيّ؟
تاريخ تُعاد كتابته باستمرار

في وقتٍ يركِّز العالم بصره على الصين، حيث نراها تنبثق قوة اقتصادية كبيرة تسير على خط العولمة، تبقى مطالب المثقفين التايوانيين الذين يناضلون من أجل إعادة التفكير في انتمائهم إلى العالم الصيني بميزان التعدّدية والتخيير، مبتخسة جدًّا في أوروبا، وخصوصًا في فرنسا حيث تُدان حكومة بكين بكلّ حزم لانتهاكها حقوق مواطنيها ولا يُشار قطّ إلى وجود بؤرة مقاومة فكرية وسياسية في تايوان، الجزيرة الصغيرة التي تُؤوي الديموقراطية في آسيا.

عاشت جزيرة تايوان التي استعمرها في ما مضى الهولنديون والإسبان واليابانيون، من غير رابطة سياسية تربطها بالصين لما يزيد على القرن. أما المثقفون التايوانيون، وهم الذين صاغوا هوية محلية معقّدة وفريدة، فلم يسعوا إلى التباين مع القارة الصينية، كأن ينادوا بحقهم في تدبير أنفسهم بأنفسهم وحسب، وإنما قاوموا كذلك استبداد حكومة وطنية لجأت إلى تايوان، بعيد انتصار الشيوعيين سنة 1949، وقمعت السكان المحلّيين بقسوة شديدة. وبفضل تضحيات هائلة توصّل أهالي الجزيرة إلى إسماع شكاواهم إلى الغوميندانغ (الحزب القومي) وإقامة نظام ديموقراطي يمثل التعدّدية الإثنية للجزيرة.

ومنذ سنة 1949 حتى أيامنا هذه تشكلت الهوية التايوانية في الخارج بوضوح تام لمضادة التوسع القومي الصيني الرافض الاعتراف بأن يكون للجزيرة كيان سياسيّ ذو سيادة، وأما في الداخل فوقفت ضد استبدادية وطنية لطالما استبعدت التايوانيين الأصليين من السلطة المحلية.

لندقق القول إن تاريخ تايوان حقل علمي يافع، بما هو مادة للتعلم والدراسة يعاد تعريفها باستمرار، وتخفي وراءها رهانات بالغة حول تحليل الماضي وحول المستقبل السياسي للجزيرة في مواجهة العملاق الصيني. إنّها أسطورة الوحدة مع القارة الصينية الأم المعتمدة بعناية حتى السبعينيات من قبل الغوميندانغ الذي زعم أنه الوريث الشرعيّ الوحيد لجمهورية الصين، ولجأ «مؤقتًا» إلى تايوان. إن هذه الأسطورة هي ما ألجم طويلًا ظهور وعي اجتماعي وسياسي وثقافي تايواني خالص، بحيث بات تاريخ الجزيرة وتاريخ سكانها فاقدًا علة وجوده بحكم الأمر الواقع وفي غياب قاسم مشترك وكيان متميّز يتعرف فيه الناس إلى هويتهم. في مرحلة حديثة جدًّا فقط، أمكن للشعب التايواني الساعي إلى أن يصعد إلى مرتبة الأمة، أن يقوم بعودة إلى الذات، كما أمكن الهوية السيادية أن تُكرّس في فضاء حر ومؤسّساتي.

تصبح المصادر التاريخية، وهي في ملتقى موروث صيني قاري وموروث تايواني جزيري، عرضة لتفاسير متعدّدة ومتباينة غالبًا ما تعكس رؤية غائية للتاريخ ذات مقاصد سياسية. في فورموزا القديمة، شكّلت السنوات العشر السابقة لإلغاء القانون العسكري

(1977 ـ 1987) مرحلة انتقال ديموقراطي، تجنّد خلالها المثقفون لإعـادة بناء تراث ثقافي محلي كانت قد طمسته على نحو محزن المآسي التاريخية، إن لم تدمره بشكل تام. وبعد تجربة التداول على [السلطة] السياسية عام 2000، كان على المؤرخين التايوانيين أكثر من أي وقت مضى أن يضعوا رؤيتهم للوقائع ورواياتهم عنها على محكّ الشروط العلمية. كان عليهم أن يمتَحُوا من الماضي شذرات متفرّقة ومعقدة لإرث منقطع تارة عن التقليد الثقافي الصيني الموحد وطورًا متصل به.

سكنت تـايـوان فـي مستهلّ الـتـاريـخ الـمـيـلادي مجموعات أهلية منحدرة من أصـول «ميلانيزية بولينيزية» (الأسترونيزيون Austronésiens)، ثم إن جزيرة تايوان، وهي الواقعة قبالة مقاطعة فيجيان (Fujian) في الصين الحالية، أصبحت منذ القرن السادس عشر المقصد الطبيعي للنازحين الصينيين الذين طـردوا السّكان الأصليين إلى الجبال حتى يسكنوا هم في السهول. حينها بدأت الجزيرة شيئًا فشيئًا تظهر في بعض التشخيصات للفضاء الإمبراطوري الصيني[468]، وبدأت تنشأ ظاهرة تاريخية ذات مفعول تراجعي: وهي المواجهة بين الوافدين الأوائل والقادمين الجدد.

لا يشكّل الانتماء إلى الصين هاجس المرحلة، ذلك لأنّ تايوان تبقى إلى حدّ ما «غير ذات قيمة» بالنسبة إلى الإمبراطورية، بل إنها

---

(468) حول تصور الإمبراطورية الصينية لتايوان راجع: Emma Jinhua Teng, *Taiwan's Imagined Geography: Chinese Colonial Travel Writing and Pictures, 1683 - 1895,* Cambridge, Harvard University Press, 2004.

تبدو كما لو أنها «أرض مجاورة بالنسبة إلى السّلطة المركزية مثلما بدت لأولئك الذين توطنوا فيها شيئًا فشيئًا وأجلاهم البؤس أو شيء من الاضطهاد عن القارة الصينية»[469]. نشأ وعي جماعي ومخيال اجتماعي جزيري عندما مدّ النازحون جذورهم في الجزيرة، وعندما تحوّلت وضعيتهم مع مر الأيـام: فبعد أن كانوا في البدء «غرباء» (ويه دي waidi)، صاروا سكانًا «أهليين» (بندي bendi). وانجرّ عن هذا الإثبات لعراقتهم محافظتُهم على لهجاتهم الأصلية عنصرًا مكوّنًا لهويّتهم المحلّية[470].

وكان البرتغاليون هم أوائل الغربيين الذين اكتشفوا تايوان في القرن السادس عشر. وإذ هم استقرّوا مؤقتًا في أرخبيل بيسكادورس (Pescadores)، فقد سمّوا الجزيرة فـورمـوزا (وتعني حرفيًا «الجميلة»). وفي القرن اللاحق، أقام الهولنديون والإسبان على التوالي، في جنوب وشمال الجزيرة، من سنة 1624 إلى سنة 1661، قبل أن يطردهم القرصان التاجر زهنغ شينغ غونغ (Zheng Chenggong) (1624 ـ 1662). ثم جاء دور المانشو ليسيطروا على الجزيرة من سنة 1683 إلى 1895، ومن بعدهم جاء اليابانيون الذين، احتلّوا الجزيرة بعد أن هزموا الصين إثر مواجهة سنة 1894، ومكثوا فيها خمسين عامًا، من سنة 1895 (معاهدة شيمونوسيكي Shimonoseki)

---

(469) Françoise Mengin, *Trajectoires chinoises*, Taiwan, Hong-Kong et Pékin, Paris, Karthala, 1998, p. 17.

(470) لهجتا الـ «مين» في الجنوب (مينانيي minnanyu) والـ «هاكا» (كيه جياها kejiahua)، ينطق بهما اليوم على التوالي ما نسبته ٪73 و٪12 من السكان.

إلى سنة 1945 (استسلام اليابان). وكان لوجود اليابان في الجزيرة وقع كبير على سكانها، إذْ اقتضى الحال منهم الانتساب إلى هوية جديدة. وفي سنة 1949 زادت الأمور تعقيدًا مع قدوم الجيش الوطني التابع لشيانغ كيه شك (Chiang Kai-shek). وغداة مأساة هيروشيما وناغاسكي انسحب اليابانيون من فورموزا من دون أن يضع ذلك حدًّا لتاريخ الاستعمار في الجزيرة[471]. فهناك مرحلة جديدة من الاحتلال بدأت، ولكن مع وجود فارق هذه المرّة: الصينيون هم من يمارس السيطرة على بني جلدتهم.

شروخ الهوية وتلطيف النظام

من المفارقة أن تكون هيمنة الغوميندانغ هي ما عـزّز وعي التايوانيين بهويّتهم، على رغم أنّ الحزب القومي بالذات أراد أن يجعل من نفسه حامي الأرثوذكسية الصينية في تايوان. والصحيح أن أحداث التمرد التي وقعت في 28 شباط/ فبراير 1947[472] أحدثت شرخًا كبيرًا في المجتمع بين القادمين الجدد من القارة الصينية وسكان الجزيرة. وإثر قمعهم بقساوة ممَّنْ كانوا ينظرون إليهم دائمًا على أنهم

(471) من هنا الصعوبة في التحديد بدقة متى دخلت تايوان المرحلة ما بعد الاستعمارية. راجع: Teng, *Taiwan's Imagined Geography: Chinese Colonial Travel Writing and Pictures, 1683 - 1895,* p. 250.

(472) في 28 شباط/ فبراير 1947، وإثر مشادة حصلت بين جندي من الغوميندانغ وامرأة تقوم بتهريب السجائر، ثار السكان المحليون بشكل عنيف. ووقع في المعارك آلاف القتلى، سواء من السكان المحلّيين أو من المعسكر الوطني.

«الإخْوة في الثقافة» (صينيّو القارة)، أضفى السّكان المحلّيون على أنفسهم «أرومـة» تايوانية (بن شن غرن benshengren)، ليميّزوا أنفسهم عن المهاجرين القوميين الذين قدموا سنة 1949، القاريّين الوافدين «من الخارج» (ويه شنغ رن waishengren) الذين عقدوا العزم على أن يحكموا الجزيرة بوصفهم أسيادها المطلقين.

وبدلًا من إعادة الرابطة مع السّكان المحلّيين، تصرّف الغوميندانغ كمحتلّ غاشم، فيما كان سكّان الجزيرة قد استقبلوا بحفاوة عودة الجزيرة إلى حضن القارة الصينية[473]. وهكذا صار نبذ التماهي مع الصين أوكد بمقدار ما حرص الحزب القومي طوال سنوات على التمسك التّام بالتقليد الصيني في تايوان. كان الأمر يتعلق بإنقاذ تراث ثقافي عريق كان النظام الشيوعي، في أثناء قلاقل الثورة الثقافية، يسعى إلى استئصاله من جذوره بكل الوسائل، ظنًا منه أنه بهذا سينقذ الصين من المصائب القصوى للمرحلة الإقطاعية.

صحيح أن الدّعوة إلى نهضة كونفوشيوسية شجّعت على بعث أفق تفكير جديد على المستوى الفلسفي، ولكن صحيح أيضًا أن التجربة التايوانية أظهرت أنّها كانت على المستوى السياسي أداة إيديولوجية استخدمها الفكر المحافظ المتشدد ثقافيًّا، فلقد استسلم

(473) حتى اليوم أيضًا، لا يزال الالتباس قائمًا في ما يتعلّق بتنازل سنة 1945، ذلك لأنّ اليابانيين بعيد انتهاء الحرب لم يوضحوا لمن سلموا مستعمرتهم (للحلفاء؟ أم إلى جمهورية الصّين؟) ومع ذلك، من الخطأ التّفكير بأن فورموزا القديمة تشكل جزءًا من جمهورية الصّين الشّعبية، لأن هذه الأخيرة لم تبصر النور إلا في ما بعد سنة 1949.

النظام القومي للإغراءات الاستبدادية من أجل تحقيق الإصلاحات الاقتصادية، مستخدمًا التراث الكونفوشيوسي استخدامًا أداتيًّا مفرطًا[474]. كان البرّ بالوالدين هو المثل الأعلى، فجرى استغلاله في جميع المستويات الاجتماعية لتثبيت النظام والطاعة (مثل طاعة الشعب حاكمه، والعامل ربّ العمل، والأسرة الأسلاف، والزوجة الزوج... إلخ).

وفي عام 1968، اعتقل الكاتب بو يانغ (Bo Yang) (المولود سنة 1920) بسبب مقالته النقدية الشهيرة «حقارات صينية» (Abjects Chinois)، فأطلق عندئذ الحزب القومي حملة مناصرة للكونفوشيوسية في تايوان لمواجهة الحملة المناهضة لها والتي بلغت أوجها في القارّة. أمّا مواقف الكاتب المناهضة للموروث وللكونفوشيوسية، فقد جعلت منه عدوًّا مزعجًا للغوميندانغ[475]. ومن سخرية القدر أنْ بات بو يانغ على اللائحة السوداء التي وضعها القوميون، فصار على الرغم منه متفقًا اتفاقًا تامًّا مع الخط السياسي للنظام الشيوعي الصيني الذي كان قد هرب منه سنة 1949!

(474) علينا أن نتذكّر مثال سنغافورة وسياسة لي كوان يه (Lee Kuan-yew) أو «البناء الأخلاقي» (داوديه جيان شي daode jianshe) التي بشّر بها في القارّة التكنوقراطيون «الإستبداديون الجدد» (وانغ هينغ Wang Huning ووي جيا كزيان Wu Jiaxiang) والمحافظ الجديد جيانغ كينغ (Jiang Qing) بدْءًا من الثمانينيات.

(475) أمضى بو يانغ اثنتي عشرة سنة من حياته في سجون السلطة، راجع:
Bo Yang, *Choulou de Zhongguren*, (**حقارات صينية: هجائيات ودفاعيّات**) Taipei, Xinguang chubanshe, 1996.

كانت قضية زهونغ لي (Zhongli) سنة 1977 قد زادت في تراجع الغوميندانغ أمام معارضة سياسية لم يعترف بها رسميًّا بعدُ[476]، فحادثة كاو سينغ (Kaohsiung, Gaoxiong) في تشرين الأول/ أكتوبر 1979 وقد عَبَّر أثناءها الناس في الشوارع عن تأييدهم لمجلة فورموزا (*Formosa*) التي تعرضت للحجب، وتأسيس جمعية الدفاع عن حقوق الشعوب الأصلية سنة 1984، وأخيرًا إنشاء الحزب الديموقراطي التقدمي (minzhu jinbu dang) في 28 أيلول/ سبتمبر 1986، كلها تظهر اليوم على أنها أحداث حاسمة أعلنت عن قدوم الديموقراطية إلى تايوان. لقد عبرت في تلك المرحلة عن إرادة الخلاص العامة من سياسة حكومية هدفها أن تايوان تستوعبها وتَتَمَثَّلها صينٌ خيالية ومصطنعة، وعلى طرفي نقيض مع الوقائع ومع التّراث المحلّي.

عمومًا، وبرغم الانقسامات المتنوعة داخل المعارضة المسماة «خارج الحزب» (dangwai yundong)[477]، تظل المعركة واحدة بالنسبة إلى المثقفين المنخرطين في النضال ضد الغوميندانغ: فرض الديموقراطية على النظام. ولم يتكثف «التأصيل التايواني» للمجتمع

---

(476) لأول مرة منذ وصول الغوميندانغ إلى تايوان، يفوز مرشّح مستقلّ هو كزي كزين ليانغ (Xu Xinliang) في الانتخابات عن منطقة تاويان (Taoyuan).

(477) في العبارة مسحة من سخرية. إنّها تعني مجمل الحركات المعارضة للغوميندانغ، الذي كان وحده، حتّى سنة 1987، الحزب السياسي الوحيد المسموح به في تايوان.

إلا بعد وقف العمل بالقانون العسكري في 15 تموز/ يوليو 1987، وبفضل الدّعم الـذي قدمه في التسعينيات الرئيس لي تينغ هي (Lee Teng-hui) الذي أعيد انتخابه عن طريق اقتراع عام ومباشر يحصل لأول مرة في تاريخ البلاد. وكما لاحظ جون ماكيهام (John Makeham) فإن حملة التّأصيل التايواني أمكنها أن تنتشر باعتمادها فقط على قاعدة ديموقراطية وليس العكس. ومع ذلك، فإن غالبية ساحقة من المثقفين الرافضين كل شكل من أشكال التطرف العرقي، يرون في هذه الحملة معركة سياسية يجب أن لا تختلط مع الدائرة الثقافية فلا يجب أن تترجم بالقضاء على الأصول القارية الثقافية بأي شكل من الأشكال. والجدير بالملاحظة، أن الصين تبقى دائمًا في عين الكثيرين ذلك السلف العريق والأثير.

إعادة التفكير في الإرث التاريخي في تايوان

يفضّل بعض المثقفين المعتدلين أن يأخذوا بفرضية الوحدة مع القارة الصينية وفق شروط، خشية أن يروا صواعق بكين نازلة عليهم، وأن يثيروا عودة العنف إلى مضيق فورموزا، وعسى أن تحمل الوحدة السلام والاستقرار في منطقة آسيا-المحيط الهادئ. وهذه هي حال وانغ كزياوبو (Wang Xiaobo)[478]، الذي سعى إلى تثمين الإرث

(478) يـدرّس وانغ كزياوبو اليوم في تايوان في قسم الفلسفة في جامعة تيدا (Taida) من بين مؤلفاته التاريخية الأكثر أهمية نذكر اثنين: *(Taiwan shi yu Taiwanren)* (*Les Taiwanais et leur histoire*), Taipei, Dongda tushu gongsi, 1988; *Taiwan shilun ji* (*Essais historique sur Taiwan*), Taipei, Zhongguo youyi chuban gongsi, 1992.

الثقافي الصيني في فورموزا سابقًا، ناصًّا على تأثير الحركات الثقافية والسياسية القارية على الأنتليجنسيا المحلية، وعلى الثقل الذي تمتاز به فئة الماندرين في البنى الفكرية، وعلى ظهور نزعة قومية في الجزيرة، تشاكل مثيلتها الصينية، كانت بمثابة العامل الموجه لانعتاق الشعب التايواني حتى نهاية الثمانينيات. كما يرى وانغ كزياوبو في كل ذلك وسيلة له للتّصالح مع هذه الثقافة العريقة التي هو ابنها ويتيمها في آن واحد[479].

يرى وانغ كزياوبو أنّ توحيد تايوان والصين يمكنه أن يمثّل انطلاقة جديدة للديموقراطية في القارة الصينية، شرط أن يحصل الاندماج على أساس احترام القواعد الضامنة للتعددية السياسية. وإذا كان كفاح المثقفين الصينيين مصدر إلهام للنخبة التايوانية لمجابهة الاحتلال الياباني في النصف الأول من القرن العشرين فسمح لها بالتحرر من نيره رمزيًا على الأقلّ، فإنّ باستطاعة الشعب التايواني بدوره أن يقدّم للقارّة بديلًا سياسيًّا داخل اليابسة كما في ما وراء الحدود، بديلًا لا يكون سوى الانعكاس التام والشرعي للتنوّع الواسع للفكر الصيني.

ومع ذلك، فغالبًا ما تكون مواقف من هذا الضرب هشة، بل حتى محفوفة بالمخاطر، ذلك لأن الصين، وقد رفضت مرارًا وبإصرار كلّ تسوية سياسية مع تايوان ولوّحت بالتهديد، تعمل على

(479) ولد في الصين القارية، ونشأ فيها حتى الخامسة من عمره. وعند وصوله تايوان، اتهمت أمّه من قبل الغومينداغ بالتجسس لمصلحة الشيوعيين فأعدمت. ومن هنا نفهم بسهولة غموض الروابط التي يقيمها مع الصين، غموض يحمل ذكرى صورة الأمومة التي فقدها منذ نعومة أظفاره.

إشعال النزعات الانفصالية في الجزيرة مرغمة بهذا النحو أنصار التوحيد على أن يجدوا أنفسهم في وضع محرج ومربك أمام تحقيق مشروعهم على الصعيد السياسي. وهذا على كل حال هو ما يجعل بكين حذرة في الحفاظ على الوضع القائم في المضيق[480].

أما المناضلون المنضوون تحت لواء الحركات الاستقلالية، مثل المؤرخ لي كزياو فنغ (Li Xiaofeng)، فيركزون من جهتهم على الثقافة الأصلية في تايوان[481]، وعلى أهمية النخب التايوانية التي درست في اليابان، وعلى دور الوسيط الذي تقوم به هذه الأخيرة بوصفها محركًا رئيسًا للحداثة في تايوان. يرى المؤرخ أن التدخل الياباني في الجزيرة لم يحدث أثرًا كبيرًا على المستوى الفكري فحسب، بل ساهم أيضًا في توحيد الأرض بشكل حاسم، فلقد أقام اليابانيون مشاريع ضخمة على صعيد بنى الطّرقات التحتية، وأنشؤوا سككًا حديدية، وحسنوا كثيرًا الوقاية الصحية والصحة العامة، وأنشؤوا المدارس والجامعات والمصارف، وأخيرًا قاموا بالإحصاء السكاني.

لقد عمل لي كزياو فنغ، على خطى لي دونغ ها (Li Donghua)، وهو مؤرخ آخر واسع النفوذ بعد سنة 1949، على إخراج تايوان من

---

(480) بخصوص العلاقات بين الصين وتايوان، انظر: Jean-Pierre Cabestan et Benoît Vermander, *La Chine en quête de ses frontières: La Confrontation Chine-Taiwan,* Paris, Presses de Sciences-Po, 2005.

(481) إضافة إلى قبيلتي الـ«هان» والـ«هاكا»، هناك ـمبدئيًّاـ من بين السكان الأهليين اثنتا عشرة قبيلة أهلية في تايوان، ولكن هذا الرقم متنازع عليه بين بعض الإثنولوجيين.

دائرة التأثير الصيني الوحيدة، تلك التي ـكما هو واضح للعيانـ تتألق بغياب الديموقراطية عنها. وقد ركز المؤلف على «تنوع المسارات الكولونيالية»[482] تنوعًا يشهد به بعض الآثار المعمارية في الجزيرة وأسماء الأماكن في الخرائط، وكيف لوّنت على مرّ الزمن مجمل المجتمع التايواني مثل فسيفساء ثقافية[483].

يرى هذا المؤرخ أن تخلّي آخر إمبراطورية مانشو عن الجزيرة منذ نهاية القرن التاسع عشر غرس بذور وعي وطني في تايوان هو بمثابة البرعم لوعي تايواني مطلبي النزعة. أما اليوم فلا تسعى الاستقلالية التي لكيان الجزيرة السياسي إلى القطع النهائي للروابط اللغوية والثقافية التي توحدها مع القارة. بل على العكس، يعترف لي كزياو فنغ بأنه يشعر بحب عميق للثقافة الصينية، والرهان الحقيقي هو في أن يكون في مستطاعك أن تعيش التراث بحرية. ولكنه يقول إنّ الوحدة مع الصّين تميل إلى إدخال «هوامش البلدان الصينية» في قالب «الصينوية» أحادي الشكل ثقافيًا وسياسيًا على حد سواء. إنّ العقائد التي يمليها نظامُ بكين اليوم، وهو ما يرى في كل شيء ذريعة

---

(482) العبارة منقولة عن هذا الكتاب: Mengin, *Trajectoires chinoises,* p. 15.

(483) لي كزياو فنغ هو اليوم أستاذ في تايوان، في قسم العلوم السياسية في جامعة دونغ وي (Dongwu)، ورئيس مؤسسة وي سانليان (Wu Sanlian) المعنية بالتوثيق التاريخي. من بين أعماله الكثيرة نذكر: (**مائة حدث كبير في التاريخ التايواني**) *Cent événements majeurs de l'histoire taiwanaise* (*Taiwan shi yibaijian da shi*) Taipei, Yushan she, 1999.

لتوحيد الأمة وتمجيدها، يتم إملاؤها بعنف على كلّ ذي طموح إلى الاختلاف والحرية.

التاريخ خاضعًا للفحص

إنّ طروحات لي كزياو فنغ ووانغ كزياوبو لا تخون أي معارضة من طبيعة سياسية وحسب، بل هي متناقضة على صعيد المنهج أيضًا، ففي حين يدعو لي كزياو فنغ إلى إعادة بناء الوقائع وإقامة الدليل بالوثائق والشواهد التاريخية، فإنّ وانغ كزياوبو يفضّل قواعد تأويل التاريخ والآليات الداخلية لتطوره. كلاهما يتصالحان بطريقة ما مع ذلك الشرخ القديم الذي سيطر على الصين في النصف الأول من القرن العشرين ثم على تايوان حتى الستينيات، بين المدرسة المسماة مدرسة «المواد التاريخية» (shiliao xuepai) ومدرسة «التّصور التاريخي» (shiguan xuepai)[484].

غداة حركة 4 أيار/ مايو 1919، الوثبة القومية الحقيقية التي رامت إخراج الصين من الأزمة الاجتماعية والسياسية والثقافية التي زاد من حدتها خضوعها للقوى الغربية، أبدى المفكر الليبيرالي هي شي مزيدًا من الاهتمام، جاعلًا من التاريخ علمًا خالصًا بالصفة نفسها التي للفيزياء والعلوم الطبيعية. والناس مدينون له بتلك

---

(484) حول هاتين المدرستين في الدراسات التاريخية، راجع (**التأريخ [الإستوريوغرافيا] التايواني 1950 ـ 2000**): Wang Qingjia, *Taiwan shixue 1950 - 2000: L'Historiographie taiwanaise, 1950 - 2000*), Taipei, Maitian chubanshe, 2002.

القاعدة المشهورة التي تقول إن «الجرأة في وضع الفرضية، والدقّة في تقديم الحجة» (dadan jiashe, xiaoxin qiuzheng)، وهي حقيقة اعتنقتها الأجيال اللاحقة من المثقفين الساعين إلى الحداثة. ويرى هي شي أن التاريخ ينبغي عليه، بما هو موضوع علمي، ألّا يبقى سجين ميدان الأخلاق، وألّا تكون غايته الوحيدة تحليل القواعد والآليات التي تسيره. ذلك أن عمل المؤرخ يقوم على جمع المصادر وتفحّص صدقيتها قبل كل شيء. ومع ذلك، فإنّ واحدًا من معاصريه، وهو في سينيان (Fu Sinian) (1896 ـ 1950) الذي أنشأ «وحدة البحث في الفيلولوجيا والتاريخ» بأكاديمية صينيكا، هو من أعطى المدرسة المعتنية بالعناصر المادية للتاريخ بنيتها النظرية[485].

وتجدر الملاحظة أن المثقفين الذين طبعوا الحياة السياسية والثقافية في تايوان حتى في منتصف السبعينيات، كانوا في غالبيتهم مفكرين ليبيراليين أصيلين من القارة الصينية، اختاروا طريق المنفى إلى جانب الحزب القومي، وتلقّوا الدّعم من القائد العام شيانغ كيه شك. عايش هؤلاء حركة 4 أيار/ مايو فجاءت حواراتهم بالتالي في إطار متابعة المناقشات الصّاخبة المتعلقة بالعلوم والثقافة والأدب أو السياسة، وهي ما سبق لهم أن ساهموا فيه خلال عهد الجمهورية

(485) وإذْ تشجّع في سينيان بنجاح حملات التنقيب التي قامت بها أكاديمية صينيكا على مواقع شانغ في الصين (1927 ـ 1936)، فإنه بات مقتنعًا بأن المعرفة العلمية للتاريخ تستند قبل كل شيء إلى العمل الأركيولوجي وإلى الكشف المفرط في الدقة.

الهش. وهذا أيضًا واحد من الأسباب التي حالت دون تحوّل التاريخ التايواني حقلًا علميًّا مخصوصًا قبل منتصف الثمانينيات. ولطالما اعتبرت الدراسات التأْريخية [الإستوريوغرافية] التي تناولت تايوان مجرد عمل مونوغرافيّ، وحلقة من هذا المجموع المقدس الذي يلقى في عبارة «تاريخ الصين» لقبَ تعميده.

عندما عبّر كل من هي شي وفي سينيان، في بداية لجوئهما إلى تايوان، عن رغبتهما في جعل البحث في التاريخ يعتمد المناهج العلمية والتجريبية، وجدت أفكارهما صدى عند النخب التايوانية، وهي التي درست بالجامعة الإمبراطورية في تايبيه (Taipei) أثناء الاحتلال الياباني. لقد قرآ أعمال مؤرخين ذاع صيتهم في اليابان عصرئذ، مثل فيكيزاو ييكيشي (Fukuzawa Yukichi)، وناكا ميكهييو (Naka Michiyo)، وكيوابارا جيتسيزو، وإيكيتا كازيهيرو (Ukita Kazuhiro)، واحتكّا أيضًا مع باحثين يابانيين درسوا التاريخ في تايبيه، على غرار إيوا سيشي (Iwao Seiichi) (1900 ـ 1988)، وميراكامي ناوجيرو (Murakami Naojirô) (1868 ـ 1966)، كل هذا يعني أنّ المثقفين التايوانيين كانوا مستأنسين من قبل بالنظريات النابعة من علم التاريخ الغربي، بدءًا من نظريات ليوبولد فون رانك (Leopold von Ranke) وتلميذه ليودفيغ ريس (Ludwig Riess). والحال أن التفسير التاريخي الذي يقدمه رانك، والرامي إلى جعل التاريخ علمًا قائمًا على نقد الأحداث والوثائق، موافق تمامًا للروح الوضعية السارية بين النخب الشابة والمستنيرة في تايوان.

كما تمّت لاحقًا ترجمة أعمال فريدريك هايك (Friedrich Hayek)، وقدم لها يين هيه غانغ (Yin Haiguang) في مجلّة **الصين الحرّة** (La *Chine libre*) (1919 ـ 1969)، فأحدثت تأثيرًا قويًا في مجال العلوم. وفي تلك المرحلة، قدّر يين هيه غانغ، وكان من أتباع المؤرّخ النمساوي، أنّ الموقف العلمي يدخل في باب مقاربة تعددية تهدف بالتناوب إلى ما يلي: التوثيق (yinzheng)، والشكّ (huaiyi)، والتجميع (leiju)، والاختبار (shixing)، والتنظيم (xitong)، وأقرّ باستحالة الفصل بين الذات والموضوع لأنهما مرتبطان برباط التماهي المتبادل بما هو لعبة مرايا فيعكس أحدهما الآخر، وهكذا دواليك. إن أخذ إمكان التبادل بينهما في الحسبان هو شرط الموضوعية تحديدًا[486].

إذا كانت مدرسة العناصر المادية للتاريخ تستمدّ أسسها النظرية والمنهجية من نزعة رانك الثقافية المحافظة، أو من ليبيرالية هايك الاقتصادية، فلأنّها رأت النور من خلال معارضتها الإيديولوجيا الشيوعية وتأثير الماركسية في التاريخ. وقد لاحظ يي يينغ شي عن حقّ، أنّ مدرسة شي لياو (shiliao) لم تنشأ بفضل ما قام به في سينيان من مبادرات فقط، وإنما يجب أيضًا النظر إلى أن بعثها جاء في سياق علمي مخصوص بُعيد حركة 4 أيار/ مايو حيث تَواجَهَ تياران سياسيّان بصدد التاريخ، المؤرخون الليبيراليون من جهة، والماركسيون من جهة أخرى. وبما أن المفكّرين الليبيراليين نبذوا المفهوم الماركسي للحتمية والمادية التاريخية

(486) Wang Qingjia, op.cit., p. 36 - 37.

اللتين باتتا موسومتين ومصنفتين كتعليمين نظريين لمدرسة شي غـان (shiguan)، فإنهم انضموا إلـى مـدرسـة شـي لـيـاو. وكما لاحظ يي يينغ شي، وهو قارئ جيد لكل من أيزيا برلن (Isaiah Berlin) وروبين ج. كولينغوود (Robin G. Colingwood)، فـإنّ الحتمية التاريخية مفهوم يقوم مقام المحامي عـن البشر «بإعفائهم من كل مسؤولية إزاء تاريخ لا يتحكمون في مساره ولا في معطياته»[487].

ورغبة من المؤرّخين التايوانيين في إقامة تعارض بين العلم والإيديولوجيا، انتهى الأمر بهم إلى أن صـاروا مصدرًا لإزعاج الغوميندانغ، الذي اعتبرهم تحريفيّين، وبالتالي يمثلون خطرًا على التاريخ الرسمي. وكان الحزب القومي، في سعيه لبسط سيطرته على الأجهزة الصحافية، قد منع صدور مجلّة **الصين الحرة** واعتقل رئيس تحريرها ليه زهن (Lei Zhen). ومع ذلك، علينا أن نشير إلى أنّ القمع السياسي الذي تعرض له القادمون من القارّة الصينية عام 1949 لم يكن بقساوة القمع الذي تعرّض له السكان الأهليون. وقد تعرّض الأفراد الأكثر نفوذًا بين النخبة التايوانية، والأكثر نشاطًا أثناء فترة الاحتلال الياباني، لملاحقة منتظمة أو السجن إثر أحداث 28 شباط/ فبراير 1947.

وكانت المجلّة الشهرية **نتاجات المعرفة** (*Les Produits du savoir*) (*Shihuo*)، وكذلك مجلتا **فكر ولغة** (*Pensée et langage*)

---

(487) Yu Yingshi, *Lishi yu sixiang* (*Histoire et pensée* **(تاريخ وفكر)**، Taipei, Lianjing, 1976, p. 4.

(*Si yu yan*)، ونقد التأريخ الرسمي (*La Critique historiographique*) (*Shixue pinglun*) قد توصّلت من جهتها إلى الإفلات من الرقابة وباتت منبرًا لخلاصة المناظرات في التاريخ حتى الثمانينيات. ومع ذلك، علينا التسليم بأنّ أعمال الترجمة وعرض المقاربات التاريخية الجديدة للعالم المعاصر كانت أوفر من الدراسات الميدانية. كانت الحرب الكلامية حتى الستينيات تدور أساسًا حول المنهج، متأثرة بكْيانْ مِي (Qian Mu) (1895 ـ 1990) وبِين هيه غانغ، فتركّزت حول إدراج العلوم الاجتماعية في التاريخ كعلوم مساعدة له، وعندها أعيدَ النظر في عراقة مدرسة شي لياو: يرى كيان مي أنه لا يمكن تجاوز الدلالة التاريخية بالتحديد، فهي تخضع لزومًا للتحليل، وبالتالي تخضع للتأويل. وعلى الباحثين تطبيق المناهج التي يدعون إليها وهم يحاولون إدراك خصوصيات التاريخ الصيني.

وعلى الجملة، يميل البحث إلى انتهاج مقاربة تأْريخية كمّية، كما تدل عليه أعمال زهانغ بنغييان (Zhang Pengyuan) الذي انشغل بتحديث مجتمع هونان في فترة 1860 ـ 1916. مستندًا في تحليله إلى بنية من الدراسات الأحادية الواسعة نسبيًّا. أقام زهانغ العديد من الإحصاءات التي تتناول استصلاح الأراضي ونمو المدن والإنتاج الزراعي وعدد المنتسبين إلى المدارس... إلخ. ولقد أظهرت دراسته أنّ مجتمع هونان كان في عهد الـ «كينغ» (1644 ـ 1911) ولا يزال، خلافًا للأفكار السائدة، غايةً في التخلّف، وأنّ نسبة المزاولين القراءة والكتابة متدنية جدًّا. وقد شكّلت التقاليد المحلية عقبة أساسية في

وجه تحديث الريف، وإن بلغت زراعة الأرز وتربية الأسماك درجة نمو متطورة[488].

والجدير بالملاحظة أن طروحات كيان مي التي كنا بصددها تتماشى مع التأثير البعدي الذي لعبته مدرسة الحوليات (l'école des Annales) التي بادر كل من مارك بلوك (Marc Bloch)، ولوسيان فيفر (Lucien Febvre)، وفرنان بروديل (Fernand Braudel) وهو أشهر ممثليها، بتأسيسها في سنة 1929 بفرنسا. ففي تلك المرحلة، أنجز كلّ من وانغ رونغ زي (Wang Rongzu)، وكزيا بوجيا (Xia Bojia)، ولي هونغ كي (Li Hongqi)، أعمالًا هامة للتعريف بالمدرسة الفرنسية، وكان لهم ذلك بمساعدة رفيقيهما ليانغ كي زي (Liang Qizi)، وليه جيان شنغ (Lai Jiancheng) اللذين درسا في باريس[489]. كما كان للوساطة الأميركية هي أيضًا دخل في تقديم مدرسة الحوليات للصينيين بفضل زهو لينانغ كيه (Zhou Liangkai) الذي تابع دراسته فكان شاهدًا على افتتان الباحثين الأميركيين بها[490]. ثمّ أخذ المؤرخون التايوانيون الشباب يتساءلون منذ ذلك الحين عن مدى الأثر الذي للاقتصاد في التاريخ، فأخذوا

---

(488) Zhang Pengyuan, «Hunan sheng difang chuantong zhong de jige fangmjan» (Quelques aspects des traditions locales du Hunan), in: *Guoli Taiwan shifan daxue lishixue bao* (*Journal d'historiographie de l'université normale de Taiwan*), no. 10, juin 1982.

(489) Wang Qingjia, op.cit., p. 48 - 49 et p. 76 - 77.

(490) المرجع نفسه، ص 76 ـ 77.

يهتمون بمنزلة الوقائع الاجتماعية في الزمان مركزين نظرهم على الديمومات الطويلة.

إسهام العلوم الاجتماعية الغربية

إنّ الصين، خلال الثمانينيات ولقائها بالغرب من جديد، مدينة كثيرًا لتايوان وللباحثين الصينيين الأميركيين (يي يينغ شي، وس. ك. يانغ C. K. Yang، ولين يي شنغ) الذين حملوا راية الحوارات وقاموا بدور الوسيط لإدخال نظريات العالم المعاصر وصهرها في الثقافة الصينية. تمكنت الأوساط العلمية في جزيرة تايوان من توسيع معرفتها من خلال الاحتكاك بالباحثين الأميركيين (نايت بيغرستاف Knight Biggerstaff، ألبرت فيرويركر Albert Feuerwerker، ماري رايت Mary Wright، وارن كوهين Warren Cohen). وسواء على المستوى المالي أو المستوى الفكري، فإنّ المساهمة الأميركية كانت مهمة بعد سنة 1945، ذلك أنّ تايوان في فترة الحرب الباردة كانت المرصد الوحيد في العالم الصيني الذي يسهل على الولايات المتحدة الوصول إليه.

تسلّط النظريات المأخوذة عن السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا والبسيكولوجيا الاجتماعية الأميركية ضوءًا جديدًا على تحليل المشكلات المحلية التايوانية. وتسمح نظرية تالكوت بارسنز (Talcott Parsons) بتغذية تحليل وظيفيّ لبنى العمل الاجتماعي لحظة الصعود الاقتصادي الرائع للجزيرة التي باتت منذئذ في عداد «التنانين الأربعة» الآسيوية، وفي زمن اعتماد سياسة الإصلاح والانفتاح في

الصين[491]. إنّ نزعة مارغريت ميد (Margaret Mead) الثقافوية و«إيكولوجيا الروح» لغريغوري بيتسون (Gregory Bateson)[492]، إنما هما أيضًا من الأدوات النظرية والاستراتيجية التي تسمح بإعادة التفكير في ما كان مثقفو الرابع من أيار/ مايو قد سموه «ماهية وطنية» (guocui)، على اعتبارها «شخصية» (xingge) و«ثقافة» (wenhua).

هنا بإمكاننا بالطبع التساؤل عما إذا كان من النشاز أن نصوغ الواقع الصّيني والتايواني في مفاهيم تولّدت في الغرب من سياق مخصوص يصعب أن تُفصل عنه. والإشكالية لا تزال قائمة حتى الآن في تايوان كما في القارة وفي الشتات، والدليل على ذلك هو الشكّ الذي انتاب لي أوفان (Li Oufan) عندما عاد أخيرًا يتساءل حول وجود «مجتمع مدني» في الصين، وحول وجود «فضاء عام»، بالنحو الذي يحدده لهما الفيلسوف الألماني يورغن هبرماس

---

(491) في ما يتعلق بتأثير النزعة الوظائفية الأميركية في تايوان راجع: Peng Huai'en, *Taiwan zhengzhi fazhan* (*L'Évolution politique à Taiwan*), Taipei, Fengyun luntan, 2003, p. 8 - 14 et p. 186 - 191.

ينبغي في الصين القارية عدم التقليل من الوساطة الأنغلوساكسونية في إدخال المدرسة الوظائفية أيضًا، وذلك على وجه الخصوص بفضل عمل عالم الاجتماع فيه كزياو تونغ (Fei Xiaotong) الذي درس في لندن على يد مالينوفسكي (Malinowski).

(492) يضع بيتسون إيبستيمولوجيا سيبرنية (cybernétique) تتصور الفكر على أنّه محايث للنظام البيولوجي الشاسع الذي يكوّنه النسق البيئي. وإذ إن الفكر لم يعد مقتصرًا على المسألة الإنسانية، فإنه، وفق ما يقول بيتسون، «محايث لمجموع البنية التطورية». راجع: Gregory Bateson, *Vers une écologie de l'esprit,* t. II, Paris, Seuil, 1980, p. 217.

(Jürgen Habermas)[493]. لقد سبق لكل من هانغ جينجي (Huang Junjie)، ويانغ غوشي (Yang Guoshu)، ولي يي يان (Li Yiyuan)، ووين شونغ يي (Wen Chongyi)، أن أثاروا هذه المسألة في نهاية السبعينيات. يرى هؤلاء أن إسهام العلوم الاجتماعية الغربية في التاريخ يجب ألا يحجب أو ينكر الموروثات الصينية التايوانية في العلم والمعرفة. ومن المفارقة أن عالم الاجتماع ييه كي زهنغ (Ye Qizheng) يحاول تجاوز هذه المسألة متبنيًا المثال العملي الأعلى الذي وضعه ماكس فيبر في أول القائمة[494]، وهي المسألة التي استعادها المؤرخ التايواني دي زهنغ شنغ (Du Zhengsheng) من خلال رغبته في الإجهاز على هذه المقاربة العنيدة التي ينتهجها الباحثون الصينيون، فهي ترمي، بحكم دواع إيديولوجية محض، إلى التوفيق بين قراءة الواقع الصّيني وتحليله والنظرية الماركسية وتقسيمها التاريخ. يرى دي زهنغ شنغ، على سبيل المثال، أن من غير المجدي التلاعب بمفاهيم مثل «عبودية» أو «رق» لتحليل التحول البطيء نحو النظام الدَوْلنيّ الجديد الذي شهدته الصين في عهد

---

(493) Li Oufan, *Xiandaixing de zhuiqiu* (*La Quête de la modernité* البحث عن الحداثة), Beijing, Sanlian shudian, 2000, p. 3 - 4.

(494) قد يبدو المنهج غريبًا، ذلك لأنّ الأمر يتعلّق بمواجهة تدخّل المفاهيم الغربية بوساطة فكرة واردة من السوسيولوجيا الغربية، غير أنّ ييه كي زهنغ يرى أنّ لممارسة النموذج المثالي طابعًا منهجيًا كونيًا، وبالتالي يمكن انتقالها من فضاء جغراثقافي إلى آخر. والواقع أنّ هذا المنهج يسعى إلى إفراغ المفاهيم من مضمونها الذي استمدته من معطياتها السياقية والعملية ليزرع من جديد داخل عباءتها الشكلية حقلًا واقعيًا مختلفًا عن ذلك الذي انتزعت منه المفاهيم.

إمبراطورية الـ«هان» الأولى (221 ق.م. ـ 220 م.). الأجدى هو اللجوء إلى تسميات تلك المرحلة كما وردت في الوثائق القديمة، وكما نشأت في السياق الصيني، مثل لفظة بيان هي كيمين (bianhu qimin) المستخدمة للدلالة على رقابة الدولة على الشعب استنادًا على إنشاء سجلات العائلات (بهدف حساب إيصالات الضرائب) من جهة، وعلى التعبئة السكانية (للقيام بأعمال السخرة) من جهة أخرى.

وإذا كانت النظريات الأميركية في علوم السلوك (غريغوري بيتسون، روث بنيديكت Ruth Benedict، أبرام كاردينير Abram Kardiner، رالف لينتون Ralph Linton) قد أثارت اهتمامًا كبيرًا لدى المثقفين على رغم الانزعاج الشعبي الذي رفض الذوبان في الثقافة الغربية، فلأنها أيضًا كانت تتفق تمامًا مع نظام التمثيل الذاتي للتايوانيين الذي يحدده الشكل الإقليمي للجزيرة، ولكنه شكل مسلوب الكرامة والسيادة تمامًا، وذلك لأن فورموزا السابقة ضربت عليها العزلة على الساحة الدولية منذ 25 تشرين الأوّل/ أكتوبر 1971. وعندما سعت الولايات المتحدة إلى إقامة علاقات ديبلوماسية مع جمهورية الصين الشعبية، وجدت الحكومة القومية نفسها مضطرة للتخلي عن منصبها في الأمم المتحدة. وباتت الآن حدود شعبها وأرضها غير واضحة. لم يتوان كاتب المقالات سونغ زيه ليه (Song Zelai)، عن رصد ما يخلفه عدم القدرة على تعريف أرض لها حدودها من تشوهات نفسية لدى معاصريه: مشاعر الدونية، الشعور بالذنب، انتشار الكذب، الانتقاص من الذات...

نشأ عن أزمة الهوية هذه موقفان متعارضان، وتجلّيا إما عن طريق الرغبة في الارتباط بالسلف الصّيني ارتباطًا إن لم يكن سياسيًّا فعلى الأقل ثقافيًّا، وإما عن طريق القطيعة نهائيًّا معه، ثم الانطلاق من الصفر في فضاء لا يمكن أن يُدرك من الآن وصاعدًا إلا بخصوصية عدم وجوده. هكذا ظهرت في المشهد الثقافي التايواني كل أنواع التعابير الجديدة والمفاهيم المحوّرة. وكان التلاشي البطيء لروابط «التشارك في الأرض» مع القارة الصينية (diyuan guanxi)، و«الثقافة المحلية» (xiangtu wenhua)، و«النزعة الإقليمية» (difang zhuyi)، و«الوعي التايواني» (Taiwan yishi)، وجميعها مفاهيم حديثة العهد تتعلق بمسألة الاستقلال السياسي لتايوان وأثـارت مساجلات شديدة اللهجة في نهاية الثمانينيات، ما آذن بالتوجه العام الذي سينحو في التسعينيات نحو «إضفاء الأصلانية» (indigénisation) («بين تي ها» bentuhua) على المجتمع.

تحديد مفهوم الـ «بين تي ها» ومجالات تطبيقه

ماذا نعني بـ «إضفاء الأصلانية» على وجه الدقة؟

بعد أن ظهرت أخيرًا عدة دراسات في الولايات المتحدة وفي بريطانيا وأستراليا[495] بات مفهوم «إضفاء الأصلانية» مفهومًا لا

(495) A-Chin Hsiau et John Makeham, *Cultural, Ethnic, and Political Nationalism in Contemporary Taiwan,* New York, Palgrave Macmillan, 2005; Bi-Yu Chang, «De la taiwanisation à la dé-sinisation», *Perspectives chinoises,* no. 85, septembre-octobre 2004, p. 38 - 49.

يُعتمد عليه، ذلك أن مجالات تطبيقه على أرض الواقع متعددة، إذ يفضل البعض أن يستبدل به «الأهْلنَة» [صيانة الموطن الأصليّ] (nativisation)، وآخرون عبارة «إضفاء الوَسم المحلّي» (localisation). ومع ذلك فإن التسمية الأولى تميل إلى التعتيم على المفهوم، وذلك بإضافة بعد أنثروبولوجي معقد وواسع في الوقت ذاته، بينما تميل الثانية إلى التقليل أو الانتقاص من السيادة التايوانية، وهذا بالضبط ما تسعى إليه الصين، بردّ نظام الجزيرة إلى مرتبة الحكومة المحلية البسيطة لا غير، بل حتى إلى مرتبة الإدارة الإقليمية.

وإذْ إنّ كل ترجمة من هذه الترجمات غير مطابقة تطابقًا قبليًّا، يحسن بنا أن نعود، أولًا وبإيجاز، إلى أصل الكلمة الصينية «بين تي ها». حرفيًّا، يدل جمع هذه المقاطع الصينية الثلاثة (بين= جذر، تي= أرض، ها= تغيير) على سيرورة تحويلية يصير بمقتضاها عنصرٌ ما يُزعم أنه عنصر دخيل، جزءًا لا يتجزأ من أرض ومن بيئة طبيعية ينتظر منها أن تصير هي الأخرى مرجعيته الأصلية وجذره.

وهذا يعني أن المسألة التي تعنينا هنا هي أن نحدّد الاستخدام النّظري والاستراتيجي لهذا المفهوم لدى المثقفين التايوانيين خلال هذه السنوات الأخيرة. تستخدم السلطات في تايوان عبارة «بين تي ها» لغايات سياسية وبراغماتية، متوخّية تأكيد سيادة الأمّة التايوانية، مع أنّ هذه الأخيرة تبدو كما لو أنّها أداة توظّف في خدمة السياسة الثقافية الرسمية الهادفة إلى «نزع الصّيْننة» (qu Zhongguo hua) (dé-sinisation) التي أرساها لي تنغ هي،

ثمّ تبعه الرئيس الانفصالي الحالي شين شي بيان (Chen Shuibian). ولهذا السبب، نضع هذا المفهوم، على الصعيد السياسي، مقابل مفهوم «الصَينْنة» ونترجمه بـ «التَيْوَنة» (taiwanisation). ومع ذلك، إذا نقلنا هذا التحليل الدلالي نحو منظور العلوم الاجتماعية، فإن المعنى المشار إليه يصبح مثارًا للتساؤل، بحكم أنّ المفهوم، من وجهة نظر منهجية خالصة، يدل على محاولات لفكّ الشفرات التي لثقافات وموروثات ناتجة عن سياق محلّي، ولترجمتها إلى لغة تأتي من لَدُنها، وذلك بهدف إعادة التفكير في خصوصيات هذا السياق بعيدًا عن الأنماط المقتبسة من الثقافات غير المحلّية المتشابكة معه أو غير الملائمة له. وفي مثل هذه الحالة، يمكننا أن نترجم المفهوم بعبارة «إضفاء الأصلانية». وكما بيّن شانغ موكيه (Chang Maukuei)، فإنّ التاريخ التايواني يظهر أن لفظة الصَيننة من زاوية استخدامها النظري في العلوم الاجتماعية، لا تتعارض البتة مع عبارة إضفاء سمة الأصليّ، بل على العكس، حلّت هذه الأخيرة محلّ تلك منذ التسعينيات[496]. وبالفعل، فإن خطاب إضفاء الأصلانية يدعو أساسًا إلى إنتاج معرفة محلية وممارستها، فعلينا بالتالي ألا ننسى أن المعنى الذي تشير إليه كلمة «صيني» في بداية الثمانينيات بتايوان كان يعني في أذهان الناس ما هو «محلي». لذلك فإن محاولات تملّك المعرفة الغربية من جديد بمقياس حقائق الواقع المحلية، وهي المحاولات التي قد تسمح المسافة التاريخية لنا اليوم بأن ننعتها بـ «ما

---

(496) Maukuei Chang, «The Movement to Indigenize the Social Sciences in Taiwan: Origin and Predicaments», in: A-Chin Hsiau et John Makeham, op. cit., p. 222 - 223.

قبل إضفاء الأصلانية» (pré-indigénisation)، إنما كانت تحمل في تلك الحقبة عنوان «الصَينة». ومهما يكن من أمر، لم يظهر مفهوم إضفاء الأصلانية عرضًا، بل يجب ربطه بتفكير سبق أن ظهر قبل نصف قرن في القارة الصينية، في أعمال علماء اجتماع مثل سين بن ون (Sun Benwen) (1892 ـ 1979) الذي أدرك ضرورة كبح التدفّق النظري القادم من الغرب، بهدف تمثل تفرّد السياق الصيني بشكل أفضل. وعلى خطى سين بن ون، جاء دور كلّ من يانغ غوشي، ولي يي يان ليهتمّا بالسلوكيات الاجتماعية (shehui xingwei) وبإشكالية «الخاصية الوطنية» (guojia xingge)[497].

الوعي بالجذور والأعراق: الديموقراطية موضع سؤال

عندما نتحدث عن التوطين عبر التاريخ، فهذا يعني أننا نعترف ضمنًا بوجود مرحلة تم فيها تحول مجتمع ما من حالة «اللاأصلانية» (non-indigénéité) إلى حال «الأصلانية» (indigénéité). مفهوم التحول هذا ثقيل الوقع، خاصة متى أدركنا أن الباعث عليه هو محاولة العودة نحو نقطة البداية، أو قل «البحث عن الجذور» (xungen) إذا استعرنا هذه العبارة الأثيرة عند المثقفين التايوانيين. وبالفعل، فخلال هذا التطور «المعاكس للتيّار» ترتسم بين السطور رغبة استعادة الذات ـوتأتي بعد سلب الذاتـ التي لا تنسى تجارب التخلص من الاستعمار التي عرفتها بعض البلدان بعيد سقوط الإمبراطوريات

(497) Yang Guoshu et Li Yiyuan, *Zhongguoren de xingge* (*Le Caractère national chinois* الطّبْع القومي الصيني), Taipei, Guiguan tushu, 1988.

الاستعمارية. وبالتحديد، عندما تخلّص المثقفون التايوانيون من نظرة للتاريخ كانت قائمة على مركزية الصين وكانت تعزّزها الإيديولوجيات الشيوعية والقومية التي ترفض الاعتراف بالصبغة الاستعمارية الكامنة في الحضور الصيني التاريخي في فورموزا، بات من الممكن لهم أن يصوغوا أطروحات تتعلّق بالتوطين وبسكان الجزيرة. ومنذ ذلك الحين، ما انفكت هذه الأطروحات تنحت الوعي الجماعي والمتخيّل الاجتماعي في تايوان وتعيد صياغتهما.

ففي المرحلة التي كان فيها التاريخ التايواني يعتبر مجرّد فرع من تاريخ الصين، كانت أعمال باحثين من مثل غو تينغ يي (Guo Tingyi) ولي غوكي (Li Guoqi) ترمي إلى إبراز السيرورة التي انصهرت خلالها تايوان في الصين بمرور الأيّام. وتحدّث لي غوكي يومها عن ظاهرة «الانضمام إلى الأراضي الداخلية» (neidihua)، ورأى أنّ هناك عاملين ساهما في صهر الجزيرة بالصين، هما الهجرة المطّردة لشعب هان إلى تايوان، وسياسة الاستقطاب في القارّة التي طبّقها موظّفو المانشو، ومنهم مينغ شان (Mingchuan) (1836 ـ 1895) على سبيل المثال. فلقد كُلّفوا ببسط سيطرة الإمبراطورية على الجزيرة. وكانت لهذه السياسة أهداف ثلاثة هي: تدجين قبائل السكان الأصليين، واستصلاح الأراضي، وإقامة فرع إداري على شاكلة حكومة إقليمية[498]. ومن ناحية أخرى، أمّن نظام الامتحانات والتعليم انتقالَ الفضائل الكونفوشيوسية إلى تايوان، وهو

(498) حول مسألة إمبريالية (وكولونيالية) المانشو في تايوان راجع:
Emma Jinhua Teng, *op. cit.*, p. 209 - 258.

النظام الذي يهدف إلى تطويع النخبة المحلية. وهكذا صار المجتمع التايواني امتدادًا للإمبراطورية وقامت بينه وبين القارة الصينية الأم رابطة الأرض المشتركة(499).

وعندها اتخذت أعمال البحث المتعلقة بتايوان منعطفًا حاسمًا. ففي عام 1972، أطلق المؤرخ زهانغ غانغ زهي (Zhang Guangzhi) مشروعًا دراسيًّا جامعًا بين اختصاصات مختلفة حول «تاريخ الوسط الثقافي والطبيعي للمناطق الواقعة على مجرى نهر زهوشي (Zhuoshui) ونهر دادو (Dadu)». وساهم كلّ من شين كي كين (Chen Qiukun) ولين مان هونغ (Lin Manhong) في المشروع ليشكلا فريقًا مع عالم الأنثروبولوجيا شين كينان (Chen Qinan). واهتم هؤلاء بحضور السكان الـ«هان» الذين يعيشون على ضفاف نهري زهوشي ودادو، وبالعلاقات التي أقاموها مع الجماعات العرقية الأخرى في الجزيرة. وإذْ كان الباحثون الثلاثة مدفوعين بهاجس أنثروبولوجي أكثر منه تاريخي، فإنهم حاولوا فهم مسألة تطور «الوعي بالأصول» (zuji yishi) عند المهاجرين الـ«هان». وكان شين كينان من أوائل الذين نشروا مفهوم إضفاء الأصلانية على شعوب الـ«هان» ـ وكان في تلك المرحلة يستخدم لفظ تيزهي ها (tuzhuhua) ـ متخذًا بذلك موقفًا معارضًا لتحليل لي غوكي الذي سبقت الإشارة إليه حول

(499) بخصوص سياسة نيه دي ها، راجع: Li Guoqi, *Zhongguo jindai-hua de quyu yanjiu: Min Zhe Tai diqu, 1860 - 1916* (*Études locales sur la modernisation chinoise: Les régions du sud de la rivière Min, du Zhejiang et de Taiwan entre 1860 et 1916*), Taipei, Zhongyanyuan jinshi suo, 1982.

ظاهرة «الاندماج في الأراضي الداخلية» (neidihua). ويرى شين أن المستوطنين الـ «هان» كفوا تدريجيًا، بداية من القرن التاسع عشر، عن تبجيل أسلافهم في القارة الصينية وعن الاعتقاد بآلهة بلدهم الأصلي بسبب المسافة التي تفصلهم عن الوطن الأم وبسبب صعوبة عبور المضيق وخاصة في فترات الإعصار. وتشكلت بُنَى سلالية محلّية جديدة تمتلك أرضية مشتركة، وباتت الآن تخضع لزعيم من سلالة الجزيرة. وهكذا كانت رابطة الأرض مع القارة الصينية عرضة للتآكل والانخرام مع مرّ الأيـام، فلم تبق قائمة معها سوى «رابطة القرابة الدموية» (xueyuan guanxi)[500].

تحتل المسألة العرقية المركز في أعمال شين كينان. ومن اللافت جدًّا أن نرى إلى أي حدّ باتت هذه المسألة في التسعينيات حجر عثرة أمام القومية التايوانية، وبالتالي أمام الديموقراطية التايوانية بسبب الانحرافات المتطرفة التي أثارتها النزعة العرقية. وأثبتت الحملة الرئاسية في سنة 2004 أن تشدّد خطابات الهوية المؤيدة لتايوان أدى إلى تقوية الانقسام العرقي، وحمل معه بالتالي خطر «تعزيز فكرة مواطنة من درجة ثانية بالنسبة إلى الذين لم تكن أصولهم التايوانية مديدة بما فيه الكفاية»[501].

وأما السجال الذي استعرت ناره في نهاية السبعينيات حول «أدب الموطن الأصليّ» (xiangtu wenxue) أو حالة المغني المشهور

---

(500) Chen Qinan, *Taiwan de chuantong Zhongguo shehui* (*La Société chinoise traditionnelle à Taiwan* (المجتمع الصيني التقليدي في تايوان), Taipei, Yunnong, 1987, p. 91 - 180.

(501) Jean-Pierre Cabestan et Benoît Vermander, op. cit., p. 97.

هُو ديجيان، الذي «خان» تايوان وذهب ليعيش في القارّة، فهو علامة على انتقال في الهوية التايوانية كان يحصل عبر تشكّل تدريجي لما سماه زهنغ كينرن (Zheng Qinren) سنة 1983 بـ«التصور التاريخي للذاتية التايوانية» (Taiwan zhutixing lishiguan)[502]. وخلال عقد التسعينيات، قدّم الرئيس لي تنغ هي تعريفه «للتايوانيين الجدد» وصاغ نظريته عن «مجتمع المصير المشترك» (shengming gongtong ti) محاولًا بهذا مواجهة التطرّف العرقي بإعطاء الأولوية لتوجه قومي مدنيّ ووحدوي. وأخذ الشعور التايواني ينتشر أكثر فأكثر خارج النطاق الثقافي الصيني، وتمت إعادة النظر بالكتب المدرسية لسنة 1975، بحيث باتت تايوان تحتل منذ ذلك الحين الموقع المركزي في المعطى الإقليمي ثم العالمي. وفي عام 1997، وبالموازاة مع انطلاقة منهج تعليمي بعنوان «تعرف إلى تايوان»، أنشئت أقسام الأدب التايواني في الجامعات، وأخذ الأطفال منذ نعومة أظفارهم يتعلّمون اللغات المحلية (xiangtu yuyan)، وسعت السلطات إلى نشر صورة جديدة عن تايوان متمايزة عن الصين في كل شيء.

غير أنّ الديموقراطية التايوانية تزداد هشاشة بمقدار ما تستند إلى بلبلة قانونية، بخاصة في ما يتعلّق بالقانون الدولي، فمسألة استقلال الجزيرة أو اتحادها مع الصين تشكل تناقضًا غير قابل

(502) Zheng Qinren, «Taiwan shi yanjiu yu lishi yishi de jiantao» (Recherches sur l'histoire taiwanaise et examen de la conscience historique), in: *Taiwan wenyi (Arts et lettres de Taiwan)*, no. 84, septembre 1983, p. 7 - 17.

للحلّ: فإذا تحدّث التايوانيون عن مصير استقلالهم، فهذا يعني أنهم ليسوا مستقلين، وإذا أثـاروا فرضية الوحدة، فهذا يعني في المقابل أنهم مستقلون...»[503] والواقع أن إرادة تأسيس جمهورية تايوان في يوم من الأيام هي الحاملة لمطلب الاستقلال. ذلك أنّ التسمية الرّسمية للجزيرة لا تزال حتّى اليوم «جمهورية الصين». ومن حيث الأصل، كان صان ياتسن قد أعلن استقلال الجزيرة عن القارة في الأوّل من كانون الثاني/ يناير 1912، ثم شاءت المصادفات التاريخية أن يمنى هذا الاستقلال بالفشل الذّريع في تايوان سنة 1949 تحت قيادة الغومينداغ وتمّ حصر حدودها ضمن أراضي الجزيرة. وفي السنوات الأخيرة، وتحت ضغط صيني مثير للقلق، لم يتوصل الاستقلاليون حتى الآن إلـى إضفاء الطابع الرسمي على هذه القطيعة التاريخية، ولا إلى إعلان الكيان السياسي الذي ينادون به.

الاستقلال؟ أم الوحدة؟ أم الوضع الحالي؟ أيّ طريق يجب على النظام التايواني أن يسلكها للخروج من هذا المأزق السياسي؟

يرى الكثيرون أنّ المستقبل هشّ وغير مضمون. ومع ذلك هناك شيء ليس التأكّد منه أضعف ممّا ذكرنا من أشياء، وهو أنّ تاريخ الجزيرة وسكانها، ذلك التاريخ الذي طالما تكلّس عند الغرب في استيهام غرائبي واختزاليّ في مكان آخر يسمى «آسيا» على الجملة

(503) Stéphane Corcuff, «Identité, démocratie et nationalisme à Taiwan: convergence, concurrences, connivences», in: *Monde chinois,* automne 2004, p. 13.

دونما تمييز، هو ما كان غالبًا ولسوء الحظ أمرًا منسيًّا. ولهذا، فمن المهمّ الآن فسح المجال لهؤلاء المثقفين التايوانيين الذين لا يزال لديهم الكثير ليقولوه، فالتجربة التايوانية تدعونا إلى أن ننظر إلى «الأقطار الصينية» بشكل مختلف، متذكّرين أنّ تحديدها يتمّ وفق الدوائر الجغراسياسية التي تطوّرت عبرها، آخذين بالاعتبار تنوّعها اللامحدود في مواجهة القطيعة التي أدخلتها الحداثة، وفي فضاء بات الآن متمدّدًا ومعولمًا. وعلى الرغم من عدم الاعتراف الدولي الذي ما زال يتعرض له التايوانيون، فإنّ المثقفين مستمرّون في مسيرة التقدّم الاجتماعي والسياسي لضمان استمرار أوّل ديموقراطية في العالم الصيني الذين هم صنّاعها ورسلها. وأمام تصاعد القومية الصينية المتطرفة، وفي مواجهة أسطورةٍ صينويةٍ متكلسة وأحادية الشكل، ألا يكون هؤلاء الرجال والنّساء ساعين في النهاية إلى المناداة بحقّهم في ضرب من [الهوية] «التايوانية»؟

داميان موريبه جينو

خاتمة

تجاوز الآخَرية

التفكير في العلم برياضيّات الصّين القديمة[504]

يفهم الصينيون تمامًا أن ما يعرِّفها (أي الحضارة الأوروبية) هو كونها [...] تقدّمًا سريعًا في المعرفة العلمية، ونشرًا لشكل من أشكال التفكير الوضعي. ولا شك في أن تقدم الفكر العلمي ونشره يرتبطان، في الغرب، بوجود لغات تشكّل جميعها، وإن بدرجات متفاوتة، أدوات للتحليل تسمح بالتحديد والتصنيف وتعلم التفكير المنطقي، وتجعل من السهل أيضًا نقل الفكر مكتملًا وواضحًا ومميزًا. والواقع أنني لا أعتقد أبدًا أن الصينية كما تكتب أو كما يتم النطق بها، تتمتع بالحد الأدنى من أي ميزة من هذه الميزات التي تتمتع بها كبريات اللغات الأوروبية[505].

---

(504) جرت كتابة هذا المقال فيما كنت أستفيد من وضعي كعضو في مؤسسة ديبنير (Dibner Institute). وأشكر هذه المؤسسة على ظروف العمل الممتازة التي هيأتها لي، كما أنّ إيضاحات آن شنغ، وفيفيان أليتون، وبرونو بلهوست (Bruno Belhoste)، ورامون غاردنس (Ramon Guardans) كانت ثمينة بالنسبة إليّ، فأشكرهم بكل حرارة.

(505) Marcel Granet, «Quelques particularités de la langue et de la pensée chinoises», *Revue philosophique de la France et de l'étranger,* LXXXIX (1920), p. 189 - 190.

هكذا نرى مارسيل غرانيه، سنة 1920، وكان مختصًّا في الحضارة الصينية متأثرًا بعلم الاجتماع تأثرًا شديدًا، يختم مقالًا موجهًا إلى المثقفين الصينيين المنخرطين عصرئذ في عملية إصلاح اللغة الكتابية الكلاسيكية (وين يـان)[506]. يقدم نص المقال رؤية للغة الصينية، ولتاريخها، وفرضيّاتها القصوى التي سنعود إليها، وليس هناك من مجال لذكرها في هذا الفصل الذي غايتي منه التقويم النقدي لبعض الأفكار العنيدة التي راجت في الماضي بين الناس حول العلوم في الصين، لو لم يعرها تفكيرُ غرانيه منزلة جوهرية من خلال السؤال عن الروابط القائمة بين «البحث العلمي» واللّغة التي يتمّ بها. بل يمكننا القول إنّ الوصف الذي قدّمه غرانيه للّغة الصينية في دراسته يحرّكه، من جهة إلى أخرى، هاجس المعالجة الدقيقة للشروط التي تمنحها هذه اللّغة لممارسة العلوم. وبحكم هذا، صادف أن رَسَم غرانيه لوحة لما يعتبره علمًا وإن استجلى بعض الوسائل اللغوية التي كان يراها لازمة لتقدم العلم. وبناء على هذه القاعدة المزدوجة، استنتج في ما يخص اللّغة الصينية أن من المحال على العلم أن يتطوّر بالاعتماد على الوسائل اللغوية.

ونقول باختصار: مع أنّ تحليل غرانيه يتناول اللّغة، فإنه ينزع إلى إصدار حكم يخص العلم وبه تكتمل اللغة، فبما أنّ اللغة الصينية لا توفر المصادر التي يتطلّبها النشاط العلمي (بحسب

(506) حول هذا المفهوم، كما هو الشأن أيضًا بالنسبة إلى تاريخ المناقشات التي دارت حوله في الصين، أحيل إلى الفصل الذي كتبه شي كزياوكان في هذا الكتاب.

ما يذهب إليه تفكير غرانيه وإنْ لازَمَ الحذر واتخذ احتياطات خطابية)، فلا يمكن العلم أن يكون له ماض في الصين. ويرى غرانيه بكامل البساطة أن لا أمل في المستقبل، ما لم يقم المصلحون الذين يتوجه إليهم بكلامه بتطوير لغتهم جذريًا وفق الخطط التي يوحي بها إليهم.

أمّا من يكون شأنه كشأني في هذا المقام، فينكب على الحجج التي ظهرت في الغرب وعلى ما يصحبها من استدلالات تدعم الدعاوى المغالية عن «الصينيين» وعن «العلوم»، فإنّ مقال غرانيه سيكون مصدرًا غنيًا بمثابة الكنز، ولذلك أقترح التوقّف عند هذا المقال في قسم أوّل من هذا الفصل. الموقف الذي يصرّفه غرانيه له دلالة لأكثر من سبب في واقع الأمر، فهو من جهة يشتمل على مجموعة شبه كاملة للحجج التي لا تزال مستخدمة حتى اليوم من العديد من مناصري هذه الطروحات، وإن كان غرانيه قد توصّل إليها عبر طرق فردية ومرتبطة بخصوصية موضوعه، وهذا ما يظهر الديمومة المميزة لهذه الحجج، وقدرتها على التكيّف مع السياقات الشديدة التنوّع. ومن جهة ثانية، فإنها تسمح بملاحظة كيفية الصّياغة الملموسة للتّرابط الوثيق الذي يوحّد الأفكار المسبقة عن الصين في مختلف الميادين وهنا تجد: اللغة والعلوم. وأخيرًا، إذا كان موقف غرانيه يستحق اهتمامنا، فذلك لأنه صادر عن عالم يعتبره الكثيرون حجّة في هذا الاختصاص. ودليلي على هذا أنّ هذا النص الذي أشرنا إليه أعيد نشره سنة 1953 في كتاب ضمّ عدّة مقالات، ثم أعيد نشره بدون ملاحظات نقدية سنة 1990. ويشهد على هذا أيضًا أنّ

كريستوف هاربسماير[507] (Christoph Harbsmeier) في سياق عمله الضّخم **العلم والحضارة في الصين** (*Science and Civilization in China*)، عندما فحص الرأي القائل بعدم صلوحية اللغة الصينية للممارسة العلمية ونَقَدَه، رجع إلى الأدلّة التي قدمها غرانيه وفنّدها واحدًا واحدًا. فالمناظرات الأكاديمية لا تزال حتى اليوم أيضًا مبنية في الغرب على طروحات نص غرانيه الذي استرعى انتباهنا. نسوق هذا لنقول فقط كم كانت هذه الأفكار هامّة.

ومع ذلـك، كما لاحظ ذلك هاربسماير، علينا أن نعترف أن غرانيه قال ما قاله عن العلوم في الصين من دون أن يستند إلى أي من المعارف التي اكتسبها. والواقع أن أيّ عالم بالحضارة الصّينية كان بإمكانه، منذ ذلك الوقت، الحصول بسهولة على عدد من المؤلّفات العلمية المكتوبة عبر تاريخ إمبراطورية الوسط. ومع ذلك، فلا أحدَ

---

(507) Christoph Harbsmeier, *Language and Logic,* in: Joseph Needham, *Science and Civilization in China,* vol. 7, I (vol. édité par Kenneth Robinson), Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 23 - 24.

حريّ بنا أن نتذكر أن الناشر جوزف نيدهام قد خصص الجزء السابع من الكتاب ذي المرامي الموسوعية لدحض الآراء المسبقة التي تقول بوجود عوامل اجتماعية أو فكرية مسؤولة عن عدم قدرة «الصينيين» على تطوير العلوم الحديثة، مستندًا في دحضه إلى معلومات تاريخية غير قابلة للنقاش. وكان مقال غرانيه الذي أركّز عليه هنا موضوعًا لمعالجة قام بها كلود روزانتال محللًا تحليلًا أدقّ المفاهيم المنطقية التي فاتت غرانيه، راجع: Claude Rosental, «Quelle logique pour quelle rationalité? Représentations et usages de la logique en sciences sociales», *Enquête*, vol. 2, 2002.

ينكر أنّ الأبحاث التي تناولت هذا الموضوع زادت بشكل كبير في مراجعنا حول هذه المادة منذ نصف قرن، وإثر الاندفاعة التي ساهم فيها جوزف نيدهام (Joseph Needham) من بين آخرين. وبفضل هذا التوسّع، أقترح في قسم أخير من هذا الفصل، الالتفات إلى وثائق صينية قديمة، لنواجه بها طروحات غرانيه. ولا تبدو المسألة بالنسبة إليّ فقط أن أبيّن كيف أن هذه الوثائق قادرة على إثارة الشكوك حولها، وإنّما أن أبرز أيضًا كيف يمكن هذه الوثائق أن تكون قادرة على دعم توجّه فكريّ عام ذي ميزة ناقدة لطبيعة ممارسة العلوم.

صورة عن نشاط العلم

لم يكتف غرانيه فقط بإصدار أفكار حول اللغة، أو بتعبير مخصوص، طروحات حول الترابط بين اللغة والفكر، طروحات تبيّن بوضوح تأثير فيلهلم فون هيمبولت (Wilhelm von Humboldt)[508] ليقرّر أنّ اللغة الصينية غير صالحة للبحث العلمي. وإنما كان عليه أيضًا أن يقدّم أرضية تتناول عرض العلوم إضافة إلى الآليات المطلوبة لممارستها ونقلها. هذا العرض هو ما يثير اهتمامنا هنا بشكل أساسي[509]. ومن المفيد لنا أن نعود إلى الشاهد الذي أوردناه في بداية هذا الفصل لإبراز المكوّنات الأساسية، والواقع أنه يقدّم لنا تكثيفًا حقيقيًا للعناصر التي سأنتهي الآن إلى استخلاصها.

(508) Harbsmeier, *Language and Logic*, op. cit., p. 22 et 24.

(509) حول نظرة إجمالية عن الكتابة الخطية واللّغة الصّينية بالأمس واليوم يمكن القارئ أن يراجع فصليْن في هذا الكتاب لكلٍّ من أليتون وشي كزياوكان.

ومن البداية، يفصل المقتطف من النص الذي نحن بصدده بين سجلّين: ففيه يميّز غرانيه بين «تقدم» «المعرفة العلمية» بالمعنى الحقيقي، من جهة أولى، و«انتشار فكر وضعي معين» ينعته إثر ذلك بـ «العلمي»، من جهة ثانية. وفي رأيه، فإن هاتين السيرورتين، وهما التقدم والانتشار، تؤديان وظيفة هامة في «تعريف» الحضارة الأوروبية على النحو الذي يفهمها الصينيون. وإذا تابعنا تحليله، ألفينا كاتبنا هذا يستعرض شكلين أساسيين لعملية «النقل» (transmission) مقدمًا حججًا على كليهما بهدف تفسير كيف أن استخدام اللغة الصينية يعيق هذه الحركة في كلتا الحالتين. فلننظر في هاتين المسألتين، الواحدة تلو الأخرى، ذلك لأنّ هذه الحجج تقودنا إلى لبّ إشكاليتنا.

لنبدأ بموضوع التقدم الذي سبق وشارك في تكوين التمثل الذي للعلوم والذي يتبناه غرانيه. فخلافًا للغرب الذي تتميز معارفه العلمية بتقدّم سريع، فإنّ الصين يخيّم عليها «الجمود»[510]. والصورة المتواترة

---

(510) انظر: Granet, «Quelques particularités de la langue et de la pensée chinoises», op. cit., p. 102, p. 103, note 1, p. 122 - 123.

يدلّل غرانيه في هذه الصّفحات الأخيرة على الطريقة التي شكّل فيها **«الجمود اللفظي/ الصوتي»** سدًّا أمام «كلّ تطور للّغة يمكن الحصول عليه بخلق أشكال نحوية وباستخدام الاشتقاقات. **يصبح هذا التطور مستحيلًا عندما يُصار إلى دمج الكلمات ذات المقطع الواحد المرسومة مع رموز الأفكار غير القابلة للتحوير**. هذا الترابط بين الكلمات ذات المقطع الواحد ورموز الأفكار أوقف كلّ تطور صرفي أو نحوي...» (التشديد من عند غرانيه). وسنلقى لاحقًا هذه الفكرة القائلة بأن اللغة الصينية تؤلف «لوحات» أكثر ممّا تحلّل. ولنُشر هنا إلى تثمين نمط معيّن من الصّرف اللساني (أشكال نحوية، اشتقاقات) أمكن تأويله =

عن «صين أبدية» تبدو في هذا النص، على صعيد اللغة وصعيد المعارف، شكلًا من أشكال التأسيس أو التفسير. يرى غرانيه[511] أنّ للمعارف قدرة على التراكم من خلال ما يتشكل من «إرث» مؤهل للانتقال من جيل إلى جيل ولكن هذه القدرة مشلولة في الصين. ومع ذلك يلزمنا ألا نخطئ: فإن حاجة «التفكير» إلى «اجتهادات فكرية جماعية من عهود سابقة» لا تكمن في مستوى نموّ المعارف بالمعنى الحصري. إنّ «الإرث» الذي يقصده غرانيه يتمثل في عملية **التجريد والتعميم** التي من الممكن لجيل من الأجيال أن يقوم بها والتي تعجز اللغة الصينية عن نقلها. هاتان العمليتان[512] اللتان يقرن غرانيه بينهما على نحو ممنهج، واللتان يتطلبهما في رأيه تقدّم العلم وتقدم الفكر، عمومًا تعيقهما اللغة الصينية: فـ «من يتكلّمها عليه أن يتولّى بنفسه القيام بكلّ هذا الجهد ليتمكّن من التجريد والتعميم على قدر ما تتيحه له هذه اللغة». وبعرقلة هاتين العمليّتين يمنع الصيني إذًا شكلًا من أشكال النقل الضروري لتقدّم المعرفة العلمية.

لا ينكر عالمنا المختصّ في الحضارة الصّينية أنّ اللغة الصينية عرفت طُرُقَها لبلوغ هاتين العمليتين. وهكذا، فإنّ غرانيه عند حديثه

= في إطار موروث فكري يتبناه غرانيه ويشخصه هيمبولت في هيئة «تقدم». ولكن غرانيه يفارق هيمبولت عندما يعزو هذا «الخمود» اللغوي إلى الكتابة الخطية، راجع الهامش (516).

(511) المرجع نفسه، ص 194 ـ 195.

(512) المرجع نفسه، ص 127، و183، و194. ونجد في هذا الموضع أمثلة عن هذا الأمر.

عن المماثلة التي يمكن أن يعبّر عنها إيقاع جملة عن طريق التوازي الذي تبيّنه، يقرّ بأنّ هذه التقنية اللغوية تسمح «بالوصول إلى تجريد عام خفي وخاطف» (صفحة 183). سنلاقي في ما سيأتي قوله ما يرتسم هنا من تعارض خفي/ صريح. ومع ذلك، سرعان ما يضع غرانيه ملحوظة، مؤكدًا أنه «ينبغي علينا أن نقول بصراحة إنّ الفكر الصيني **لا يتوقّف طويلًا عند هذا التجريد العام الضمنيّ**: إنه موجِّه بشكل مختلف **تمامًا**». (التشديد من عندنا). وما يثير دهشته هي الميزة الوقتية العابرة للاكتساب التي تتعارض مع ضرورة الرّسْملة التي تسمح بالتقدم. وينتقل غرانيه بالتعارض إلى ما هو أعمق: فيعرض في الملحوظة هذه مثالًا ليستنتج منه بالتعميم رأيًا ما انفك يثير الدهشة: «إننا نرى أن **الفهم يعني**، بالنسبة إلى الصينيين أن **نمسك** بالأشياء على وجه يكون مخصوصًا قدر الإمكان» (صفحة 184، والتأكيد من غرانيه).

بهذه الإشارة يكتمل وصف المقابل الصيني لذلك التجريد ولتلك العمومية اللذين تمكّننا اللغاتُ الغربية من بلوغهما، وهو وصف نجده مفصّلًا في مواضع أخرى من نص غرانيه تفصيلًا وافيًا. ويذهب غرانيه في تشخيصه للغة الصينية إلى القول بكونها تحبس الذهن في نطاق «المخصوص» و«الملموس»، متفقًا في قوله هذا مع طرح واسع الشيوع في القرن التاسع عشر ولا يزال إلى يومنا هذا. وإليك كيف يصوّر التّعارض في ما يتعلّق بالمفاهيم: «تكشف دراسة المفردات[513] الطبيعة الملموسة للمفاهيم الصينية: فجميع الكلمات

(513) المرجع نفسه، ص 103، و104، و107. يدرج المؤلف هنا إشارة ليعترف بأنه مدين بعمله إلى تحليلات م. ليفي بريل (M. Lévy-Bruhl).

تقريبًا تشتمل على أفكار مفردة تعبر عن طرائق وجود تُدرَك من جانب مخصوص قدر المستطاع. وما يعبر عنه هذا القاموس ليس حاجات فكر يصنّف ويجرّد ويعمّم ويتوخّى العمل على مادّة واضحة ومميّزة ومهيّأة لتنظيم منطقي، وإنّما يعبر -بالعكس- عن حاجة ماسة إلى التمييز والتخصيص والطرافة، ما يعطي الانطباع بأنّ العقل الصيني يقوم بعمليّات تأليفية أساسًا تحصل بالحدس العياني وليس بالتحليل، بالوصف وليس بالتصنيف. فإذا نظرنا إلى قاموس المفردات وكيفية استخدامها، نتوصل إلى استنتاج أنّ الفكر الصيني يتّجه بشكل كامل نحو العياني [المحسوس]». (التشديد من عندنا). يردّد هذا المقطع صدى النص الذي استشهدنا به في الاستهلال من خلال عديد الموضوعات التي سنعود إليها. ولنكتفِ هنا بتبيين كيفية الربط بين خصائص اللغة وعمل الفكر، فهذا التمفصل هو ما سمح للكاتب بأن ينقل مميزات الواحد منهما إلى خصوصيات الآخر. نذكر أن غرانيه يرى أنّ المفاهيم تنكب في الصين على الوصف فتبقى أقرب ما تكون إلى الأشياء، بينما يحتاج «التقدم العلمي» على وجه الدقة إلى لغات «تمكننا من إجراء التعريفات والتصنيفات» (ص 190). هكذا نفهم لماذا كان غرانيه يرى أنّه لا يمكن أن يوجد في اللّغة الصينية استثمار للتعميم والتجريد اللذين يقرنهما بالتقدم العلمي.

ولئن يصم كاتبنا المختصّ في الحضارة الصينية اللّغة بوصمة العقم بحيث من المحال عليها تخزين تلك المكتسبات، فإنه يتوقّف قليلًا عند فوائد مثل هذا الوضع بالنسبة إلى مستخدمي اللغة الصينية: «إنهم ليسوا مثلنا، فهم في حلّ من كلّ موروث فكري يكون متجسّدًا

في مفاهيم تنقلها الكلمات» (ص 194). في هذا التعارض الذي يرتسم بين ثقل الموروث من جهة، والحرية التي يتمتّع بها الفكر من الجهة الأخرى، نتعرّف إلى معنى آخر مألوف لتصوّر شائع للعلم نجد صداه عند غرانيه. هكذا، فإنّ عجز الصينيين عن تحقيق تراثهم يمكنه أن يشكّل قصب سبق من منظور المعرفة العلمية: أفلا يعني النظر إلى هذا التراث من زاوية التقليد أن اللغة تضع الصينيين في وضعية أفضل من الغربيين للاستفادة من حرية أساسية بالنسبة إلى التقدم العلمي؟ هذا هو التساؤل الذي يطرحه غرانيه. ولكنه ما إن طرح هذه الفرضية حتى سارع إلى إزاحتها جانبًا: «[...] تبدو كلمات معجمهم متناسبة مع مفاهيم- **صور عيانية على نحو فريد**» (ص 114)، فلقد ثبّتها التقليدُ وهي «تنقل ملامح الأشياء نقلًا شديدًا لا يُجارى» (ص 126). ويستنتج غرانيه أنّ «اللغة التي تكون وصفية أساسًا [...] لا تثير التفكير إلا بالحدس المحسوس **والتقليدي معًا**» (ص 127 والتشديد من عندنا). وبالتالي فإنّ «الفكر الصيني هو بالضرورة فكر منقاد صوب الماضي تقريبًا» (ص 123).

هذه إذًا مجموعة أولى من العناصر المكونة لتمثل العلوم والتي تنفضح من وراء موقف غرانيه، وهي منشغلة بوسيلة النقل والتبليغ التي من شأنها أن تضمن التقدم: التجريد والعمومية وحرية الفكر. وفي نظر هذا العالِم، تشكل هذه المكوّنات على وجه الدقة محاور ليس للغة الصينية فيها أي مساهمة لمساعدة التفكير، بمقدار ما تجعله يرسو في الخاص والمحسوس، وكذلك في التقليد. وباستطاعتنا التساؤل عن مدى صدقية هذا الحكم، وذلك بإخضاعه، على سبيل المثال،

إلى اختبار المواجهة مع النصوص العلمية المحسوسة التي ظهرت في الصين القديمة. ولكن من المهم أيضًا ألا يغيب عن فكرنا، أنه يستند إلى نظرة خاصة للعلوم علينا بإزائها أن نبرهن عن روح نقدية.

ولنتابع الآن تحليلنا، ولنتوقف عند الشكل الآخر الأساسي للنقل الذي يثيره غرانيه بهدف الحصول من خلاله على أشكال أخرى أساسية لتصور العلوم الذي يوجه مقاله. يقوم هذا الشكل الثاني على نشر الأفكار بين الأفراد، والواقع أن غرانيه يعتقد بإمكان المواجهة بين حالتين اثنتين، الأولى هي حالة اللغة التي تنقل الفكر نقلًا «فوريًّا» و«دقيقًا تمام الدقة» (ص 193)، ومن شأنه أن «يرغم القارئ على أخذ الفكر كما جاء في الصيغة المحدّدة التي تُصُوِّر فيها». وواضح هنا أنّ اللغات الغربية، في رأي غرانيه، هي ما يضمن هذا النوع المميز من التواصل. وأما في الحالة الثانية فنجد أهل اللغة الصينية، وفيها يتحقق نقل الأفكار وفق سيرورة يقترح علينا غرانيه فرضية لبلورتها (المصدر السابق) قبل أن يصوغ حكمه: إنّ «أسلوب النقل هذا أسلوب شاعري تمامًا»، ومن شأنه أن «يثير في ذهن القارئ حركة أفكار تفضي إلى إعادة إنتاج الفكرة التي يراد التعبير عنها». فعوض «إلزام القارئ» يكتفي «بمجرد توجيهه». وفي خلاصة هذا الفحص يتساءل غرانيه: «هل إنّ لغة من اللغات توحي أكثر ممّا **تُعَرِّف**، يمكنها أن تكون مواتية للتعبير عن الفكر العلمي ونشره وتعليمه؟» (التشديد من عندنا).

القول إن وظيفة العلم الجوهرية هي وظيفة «تعريف» كلام مكرّر لا ينفك يلازم التمثل التقليدي للممارسة العلمية. ونرى غرانيه في العديد من المناسبات يركز على هذه الوظيفة، مفصحًا عن الأهمية

التي يعطيها لهذا الطابع. وهذا المعنى موجود هو الآخر في الفقرة التي استشهدنا بها في بداية هذا الفصل. وهو ما توصل إليه علّامتنا في الحضارة الصينية اعتمادًا على ما للغة من قدرات تُجوّز النشاطَ العلمي، وفيه نجد مثالًا آخر عن تمفصل يسمح للعناصر المكونة لتمثل الصين من أن تتنقل بين ميادين مختلفة ثم تستقرّ. ومع ذلك يبدو لي أنّ ما يشغل نظر غرانيه ليس «التعريف» بالمعنى الحقيقي للكلمة[514] بمقدار ما هو طريقة في الحصر ورسم الحدود تقف على طرفي نقيض مع الطريقة «الإيحائية». كثيرون هم الأدباء الذين يناصرون هذا المذهب، خاصة في الغرب، فهم غالبًا ما يركّزون بشكل خاص على ما يعتبرونه عجزًا صينيًّا عن قبول التعريف [التحديد] بما هو صفة جوهرية ملازمة للفكر. ولنا أن نلاحظ المرونة المتّبعة في وضع خط التباين بين الصين والغرب. ومع ذلك يلتقي هؤلاء وأولئك في النتيجة ذاتها، وهو ما يعني بعبارة مختصرة: الصّين لا «تُعرِّف».

وسيرًا على الخط ذاته، يشير الاقتباس الأوّل المأخوذ من نصّ غرانيه إلى الأهمية التي يعلّقها على اللّغات التي تُيسّر «نقل الفكر المحبوك جيدًا والواضح والمميز». ومرة أخرى، يرجع بانتظام إلى هذه المعاني، كاشفًا بجلاء عن الترابط الوثيق بين هذا الانشغال ونظرته إلى العلم، فيقول: «**هل يمكن الفكر الصينيّ أن ينطبق على البحث العلمي** متى كان مقترنًا بصيغ التعبير التي يتخذها عادة؟

---

(514) ومع ذلك تطرح المسألة، ومن ذلك على سبيل المثال ما جاء في ص 188: «لا تتعلق المسألة بمفاهيم بالمعنى الحقيقي تكون معرّفة ومحددة بمنتهى الوضوح».

وهذا الفكر الذي يبدو جوهره خطيًّا وموسيقيًّا والذي نراه في جميع الحالات يعبّر عن نفسه بالإيقاع والرموز المحسوسة، فأيّ نجاح سيلقاه لو طبقناه **على ميدان يشترط صياغات واضحة ومتمايزة وأحكامًا صريحة؟**» (ص 193 والتشديد من عندنا). لن أتوقّف عند الانزلاقات هنا بين اللغة والفكر، ويكفينا في هذا المقام أن نبين العناصر الأساسية المكونة لتصور غرانيه للبحث العلمي كما يكشف عنها توجهه في فحص اللغة وكذلك الفكر الذي يعبر عن نفسه بتوسط تلك اللغة: فإن «صياغات واضحة متمايزة» و«أحكامًا صريحة» هو ما يبدو لغرانيه أمرًا جوهريًّا في هذا المشروع.

لقد سبق أن تبيّنّا الدور الذي يمثله بالنسبة إلى غرانيه التعارض مضمر/ صريح: من ذلك أن الأساليب التي يستخدمها الصينيّون تسمح، وفق رأيه، ببلوغ «تجريد تعميمي»، ولكن بشكل يحكم عليه بكونه «مضمرًا وعابرًا»، و«ضمنيًّا» أيضًا. ولكي نفهم قول هذا الكاتب بشكل أفضل يحسن بنا أن نستوضح ما يقصده بـ «الحكم»: فالحكم عنده هو «جهد لتنسيق» الفكر (ص 165). وتبلغ اللغة مقام الحكم بـ «تأليف» عناصر اعتُبِرت على نحو مجرّد، فيكون ذلك «عملها الشخصي» (ص165). أمّا على صعيد اللغة، فإنّ حكمًا من هذا النوع يترجم نفسه بجملة مثل تأكيد علاقة تكهنيّة تدخل في صياغة قياس ما (ص 181). وعلى عكس ذلك، يرى غرانيه أن اللّغة الصينية لا تقدّم للفكر سوى الوسيلة التي تنتظم فيها الصور بعضها ببعض، ولا تنسيق يجمع بينها سوى طريقة تسلسلها داخل الفكر المعبّر عنه (ص 165)، وهكذا ينتهي إلى استنتاج «**أن فكرًا من هذا القبيل هو فكر يسجّل**

من دون أن ينسّق»، وحال الأمر أن الجملة «ليست سوى صورة معطاة كاملة» وأنها «**تطابق حدسًا ملموسًا فحسب من طبيعة معقّدة**» (ص 165 و173 على التوالي والتشديد من غرانيه). هكذا، فإنّه إذا ما وُجد حكم ما «للعقل الصيني»، بفعل أنّ إيقاع الجملة «الذي يخلص الفكر من الانفعال، يسمح بالوصول إلى شكل من أشكال الومضة الحدسية، أي شيء يشبه التحليل أو التركيب»، فإن هذا الحكم لن يكون إلا «مضمرًا وعابرًا»[515].

بات التباين الذي توصل إليه غرانيه واضحًا من الآن وصاعدًا: «فبينما الفرنسي، على سبيل المثال، يملك **أداة مدهشة للتفكير المنطقي** بفضل لغته، مع كونه يتعب ويبذل جهدًا للتعبير عن جانب جزئي وعيني من العالم المحسوس، يتكلّم الصيني في المقابل لغة **جُعلت لترسم الأشياء لا لتصنّفها، لغة مهيّأة للتعبير عن أكثر المشاعر خصوصية وليس للتحديد والحكم**. إنها لغة رائعة بالنسبة إلى الشاعر أو المؤرخ، ولكنها **أسوأ لغة بالنسبة إلى من يريد أن يبلغ فكرًا واضحًا**

---

(515) لنذكر هنا أنّ غرانيه يكشف عن الطرح الذي عرضه هيمبولت في: *Lettre à Abel-Rémusat sur la nature des formes grammaticales en général et sur le génie de la langue chinoise en particulier,* publiée dans le *Journal asiatique* avec la date du 7 mars 1826.

نعود لمزيد من الفائدة إلى الطبعة النقدية لهذا النص والتي تتضمن التغييرات التي أجراها أبيل ريموزا (Abel-Rémusat) على النص الأصلي لهيمبولت، وذلك في: Jacques Rousseau et Denis Thouard, *Lettres édificantes et curieuses sur la langue chinoise*, 1999.

يرى هيمبولت أنّ حكمًا له شكل معادلة رياضية، وبخلاف اللّغات الأخرى، تحتفظ اللغة الصينية له بهذا الشكل.

ومميزًا، ذلك لأنها ترغم العمليات التي نراها نحن ضرورية للتفكير على ألّا تتمّ البتة إلّا بطريقة خفية وعابرة»[516].

تقدّم لنا صياغة هذا التعارض العنصر الأخير لتصور غرانيه للعلم، وهو ما سأنصرف إلى تحليله: وأقصد به البعد المنطقي. يقاس الطابع الراسخ لهذا الانشغال بكثرة تواتره في النص، خصوصًا في المقطع الذي استهلّ به هذا الفصل. وبهذا الصدد، تُقدَّم اللغات الغربية على أنها هي ما من شأنه أن «يلقّن التفكير المنطقي». وهنا يوضح غرانيه مظهرًا آخر: فقد رأى أن اللغة التي يستعملها الفرنسي تعطيه «أداة للتفكير المنطقي». ومع ذلك، ليست المسألة بالنسبة إليه مجرّد مصدر للفكر. ويتجلّى الرهان الذي يعقده على هذا الأمر بشكل واضح في ختام نصه: «طالما أنّ الفكر الصيني يبقى متوجهًا نحو الخاص [...] وطالما أن اللّغة مجموعة من الصور المفردة (تثبت هذا التوجه)، وطالما أن العالم يبدو تجمعًا من الأشكال الخاصة والصور المتحركة،

---

(516) التشديد هنا من عندي. يجعل غرانيه الكتابة الصينية مسؤولة عن بقاء اللغة الصينية «مجرد وسيلة للتعبير بشكل هو أقرب إلى الرسم في حقيقة أمرها»: ويقرر أن «الكتابة التصويرية عارضت، بادئ ذي بدء، كل شكل من الأشكال الصرفية والاشتقاقية، ما أدى تقريبًا إلى تقليص النحو فيها حتى بات يقوم على الإيقاع وحده» (ص 190). ومن هنا يأتي حكمه القاطع: «وما دامت اللّغة الصينية تكتب بالرقوم فإنها ستبقى لغة عينية ولغة ميتة» (ص 190). ولا يتردد غرانيه في تحويل حكمه إلى وصايا: «إن المشكلة المطروحة على الصينيين تبدو لي مردّها إلى ما يلي: يجب العمل فورًا على تحويل اللغة المحكية بحيث تغدو مؤهلة لتقبل الكتابة الصوتية، وجعلها لغة جديدة تنأى عن تأثير اللغة المكتوبة (...) وبحيث يمكن استخدام الاشتقاق والأشكال الصرفية (ص 191). [هكذا!].

فأي سلطة ستكون لمبادئ التضاد السببية التي من دونها لا تمكن ممارسة الفكر العلمي أو تبيينه؟» (ص 195، التشديد من عندنا).

هناك الكثير ممّا يستحق المناقشة في هذا التصريح، خصُوصًا أنماط العلاقة بين الفكر واللغة والعالم. لن أتوقف إلا عند نقطة أساسية بالنسبة إلى مقالي: وهي القناعة التي تبدو هنا، والمتمثلة من جهة: في «مبادئ التضاد والسببية» التي تعتبر، على المستوى ذاته، جوهرية في ما يتعلق بممارسة العلوم كما في التعبير عنها، والتي، من جهة ثانية، لا تتطوّر إلا في ظلّ توافر بعض الشروط. ونقع، لو ظننا أن المفكرين الصينيين افتقدوا هذه المبادئ، على واحد من الأحكام المسبقة الأكثر ثباتًا ورسوخًا في الغرب[517].

بعض المشكلات

آن الأوان لنراجع ما أفدناه، ونتأمل صورة العلوم المستخلصة من غرانيه: فالعلوم حصيلة تراكم، وبشكل خاص على مستوى التجريد ومستوى التعميم المرتبطين بها، وهي تتطلب حرية فكرية تسمح

---

(517) يحاول غرانيه أن يبرهن فكرة تقرر أن الصّين طوّرت شكلًا آخر من أشكال الاستدلال العقلي التضامني «**للعلوم العملية عند الصينيين**» معتبرًا إياها منافية «لعلومنا نحن [الغربيين]» (ص 181 ـ 182). ولكني لا أستطيع، لضيق المجال، المضيّ قدمًا في تحليل هذه الآراء. ولمزيد الاطلاع على تحليل ما يفترض أنه اختلاف في المنطق، راجع الفصل الرابع من مؤلف جيفري لويد: Geoffrey Lloyd, *Ancient Worlds, Modern Reflections: Philosophical Perspectives on Greek and Chinese Science and Culture,* Oxford, 2004.

يتعرض الكاتب لمسائل أخرى مهمة سأعود إليها لاحقًا، ومن مسائله ما جاء في الفصل 2 المخصّص لما يجب أن تعنيه لفظة «علم» عندما نؤرخ لها، والفصل 9 المخصص لاستعمال المثال.

بإحداث قطيعة مع الموروث، وممارستها تفرض القدرة على التحديد، وتقديم تعابير واضحة وجلية، وإصدار أحكام صريحة، وبشكل خاص امتلاك مبادئ غير متناقضة، إضافة إلى السببية[518]. ولحدوث مشكلة في التقدم العلمي للصين، يكفي فقدان حلقة من هذه السلسلة. والواقع أن الخلاصة التي توصّل إليها غرانيه هي فقدانها جميعًا. وبتبيينه كيف أن الفكر الصيني مختلف في كل نقطة، بسبب اللغة، قدم لنا منتخبات من الحجج التي عرفت حظوة في الغرب، لا لتعني فقط عدم قدرة الصين على التقدم في مجال العلوم وحسب، وإنما، وبشكل أوسع، لتبيين الاختلافات الأساسية القائمة بين الصين والغرب[519].

---

(518) إنّه جانب واحد من موقف غرانيه يستحقّ التوقّف عنده، ولكن لن أقول سوى كلمة واحدة في سياق هذا الفصل: فحتى إنْ كانت بعض المقاطع التي تم الاستشهاد بها تظهر تذبذب موقفه حول هذه النقطة، لا يتحدث غرانيه عن «عقل صيني» يظل معوقًا إلى الأبد في مجال ممارسة العلوم، وإنّما يتحدث عن تأثير «اللغة» على الصينيين. ففي نظره، إنّ شخصًا صينيًا عينيًا يستطيع تمامًا أن يتعامل مع العلم بلغة أخرى غير لغته الصينية (ص 190). هكذا، فإن المشكلة التي تشغل غرانيه غير مطروحة إلا على مستوى المجتمع، كأنْ تتعلق مثلًا «بنشر العقل الوضعي». وبما أن غرانيه عالم اجتماع، فإنه ينظر إلى اللغة بصفتها مؤسسة، وهي بهذا المعنى قابلة للتحوير. واللغة ذاتها هي ما صدّ الفكر عن التطور في الصين، ولكنه يعتقد بقدرتها على تغيير حالها.

(519) ولنلاحظ أنّه وفق الطريقة التي اتّبعناها، لم نصادف سوى براهين ذات طابع عام. ولقد أنتجت هذه البراهين وفق سياق كل اختصاص أشكالًا أكثر اختصاصًا. هكذا، ففي الرياضيات تمت ترجمة عدم القدرة المزعومة في تجاوز العيني والفكاك من المخصوص إلى رأي يقول إنّ الصّين لم تعرف من الرّياضيات إلا ما هو نفعي، وإنها كانت معنية بحل القضايا العملية. وعلى هذا النحو ذاته تم تجريد إمبراطورية الوسط من كل قدرة على أيّ تطوّر رياضي نظري الطابع، كما يشهد على ذلك بالخصوص تمرين البرهنة. وسوف نعود إلى هذا الأمر لاحقًا.

هناك عـدة ملاحظات تفرض نفسها في هـذا المجال. تنبع الملاحظة الأولى من مسألة تبدو طبيعية، وهي (إذا أخذنا بالاعتبار طبيعة الاستنتاجات التي أقل ما يُقالُ فيها إنها جازمة، وإن كان من المناسب التذكير بالحذر الذي تسلّح به غرانيه قبل إعلانها): ما هي مجموعة النصوص التي استند إليها كاتبنا لدى كتابته المقال الذي نحن بصدد تحليله ليتوصل إلى هذه الاستنتاجات؟ ربما قد نفاجأ إذا عرفنا أنه يبني مجمل أدلّته استنادًا إلى مصدر صيني وحيد هو **قانون الشعر** (*Shijing*) (*Canon de poésie*) الذي يضمّ قصائد نُظمت بين القرنين الحادي عشر والسابع ق.م. وبالطبع، فقد قدّم غرانيه تبريرًا طويلًا دعمًا لخطته (ص 99 ـ 103، 123)، ولكن حتى من دون العودة إلى الاستنتاجات، نتصوّر أنها لا تتلاءم مع المادة المُعتمدة[520]. وتبدو فرضية «الصين الأبدية» بحكم هذا الأمر، حاضرة ضمنًا في الطريقة المتبعة: فكيف يمكن أن نفاجأ إذا فرضت نفسها في الاستنتاجات؟

---

(520) هذا النمط من التعليل نفسه المؤدي إلى تأكيدات مشابهة هو ما نلقاه عند ديرك بودي: Derk Bodde, *Chinese Thought, Society, and Science: The Intellectual and Social Background of Science and Technology in Pre-Modern China*, Honolulu, 1991.

يوضح الكاتب هو أيضًا (ص 9) الأسباب التي جعلت تفكيره يذهب إلى أنه بفحص اللّغة التي كتب بها مفكرون من العصور القديمة نصوصًا صارت «كلاسيكية»، من الجائز أن نستخرج منها استنتاجات حول ما تقوم به اللّغة من كبح لتطور العلوم في الصين. وجدير بنا أن نذكّر، على نحو ما فعل المؤلف في المقدمة، بأنّ هذا الكتاب كان ليكون الجزء السابع، المجلد الثاني، من **العلم والحضارة في الصين** (*Science and Civilization in China*) لو لم يقم خلاف فكري بين ج. نيدهام ود. بودي.

يضع هاربسماير في الكتاب الذي سبق أن ذكرناه، كلّ معرفته الفيلولوجية لتفنيد الطروحات التي قدّمها غرانيه عن اللغة الصينية. ولقد كان لهذه المزاعم تأثير كبير منذ أن نشرها متخصّص في الحضارة الصّينية مشهود له في هذا المجال. وقد دفع هذا التأثير بهاربسماير إلى ألا يكتفي بإبطالها بطريقة حاسمة، فانصرف إلى تبيين أنماط التحديدات المتوافرة في النصوص الصينية القديمة، وكذلك فنّد البرهان الذي قدّمه غرانيه حول عجز اللغة الصينية عن تقديم فكرة دقيقة إلا بالإيحاء. كذلك، لم يوفّر الأفكار التي بيّنها سلفه المشهور والمتعلقة بمبدأ التناقض. ولا يمكننا إلا أن نشعر بالارتياح لأنّ إعادة الأمور إلى نصابها الضرورية هذه، باتت الآن في المتناول[521]. ومع ذلك، فهي تقودني إلى ملاحظتي الثانية.

علينا ألا ننسى أنّ مجمل المناقشات التي ألمحت إليها لا تتوقّف عند حدود اللغة، وإنّما تتناول اللغة **باعتبارها** قد تشجّع أو تعيق الإقبال على العلوم ونشرها. وتحت هذا العنوان الأخير تناولتها. أما الآن فسأركز على فكرة العلوم التي تتناولها هذه المناظرات. علينا أن نلاحظ أن الاختبار الذي خضعت له يقوم على تصور مسبق للعلوم وللوسائل التي تقتضيها، والتي تعتبر من تحصيل الحاصل.

ولكن من أين يأتي التصور الذي يعتمده غرانيه وبناءً على أي معطيات أعدَّ رؤيته؟ يرتسم أمامنا منهج متكامل للبحث، ولكنه لم يفض إلى أفضل النتائج وإن كان من الممكن أن يعزى إليه بعض

---

(521) Harbsmeier, *Language and Logic,* op. cit., p. 23 - 24, 54 sq., 143 sq., 212 sq.

المنشورات الحديثة. ومن دون أن نجازف كثيرًا، يمكننا على الأقل أن نذهب في الظن إلى أن ضربًا معينًا من فلسفة العلوم قد ساهم بقوّة في تكوين تصورات معيارية عن العلوم وفي نشرها منذ ظهور هذا الاختصاص في القرن التاسع عشر، وهي تصورات ما زلنا نجد لها صدى في نص غرانيه هذا. وحريّ بنا أن نتساءل عمّا إذا كان الفضل في تأسيس هذا الاختصاص يعود إلى كونه مكّن جماعةً علمية هي في طور التكوين والبحث عن خصائصها المميزة من الوسائل اللازمة للتعريف بنفسها[522]. ومن دون شكّ، ساهمت الكتابة التاريخية في بعث هذه الحركة بأن مكنت المجهود المعرفي من علم للأنساب. وفي سياق هذا المسار برزت بضع كتابات وكانت كلها غربية المنشأ فاكتسبت قيمة رمزية أو تكاد. وباختصار، فإني أطرح فرضية أنّ هذا التمثل للعلوم الذي نعالجه هنا قد تبلور في ظروف شديدة الخصوصية، أي في ذلك الوقت بالذات حيث فرضت نفسَها تلك الأفكار القائلة بأن للجماعة العلمية دورًا خاصًّا داخل مجتمعاتنا، وبأن للعلوم مستقبلًا فريدًا في الغرب. ومن الواضح والمهمّ لهدفنا أن نفهم بشكل أفضل هذه السيرورة بجميع أبعادها. وبالفعل، فإننا نلاحظ الصدمة التي أحدثها هذا التطور حتى خارج نطاق العلماء: لنستند إلى المثال الذي بين أيدينا، فسنرى أنّ المسائل الأساسية التي يتعرّض لها غرانيه بخصوص اللغة، تنبثق من اعتقادات لم يرْقَ

---

(522) انظر: Richard Yeo, «Scientific Method and the Image of Science: 1831 - 1890», in *The Parliament of Science,* sous la dir. de Roy Macleod et Peter Collins, Northwood, 1981.

إليها الشك إطلاقًا في ما يتعلق بجوهر العلوم. وهذه الرؤية شكّلت إلى حد بعيد واحدة من القواعد الأساسية التي تم البناء عليها في الغرب، لا في ما يتعلّق بمعارف الصين القديمة فقط، وإنما بالعديد من مؤسّساتها الأخرى أيضًا. وليس هناك أفضل من إبراز القوة التي كانت لهذه الفكرة على العلوم والثقل الذي سلّطته على المفاهيم التي ظهرت في ما مضى والمتعلّقة بما يميّز الغرب عن مناطق العالم الأخرى.

ومع ذلك، وإذْ نحن في خاتمة هذه الدّراسة الوجيزة، هناك سؤال أساسي يفرض نفسه وهو: هل يعبّر هذا التصوّر حقيقة عن النشاط العلمي الملموس؟ ندرك بسهولة أنّ أيّ نقص في هذه النقطة يؤدّي إلى هدم القاعدة التي بنى عليها غرانيه رؤيته. وواقع الأمر أنّ التطورات التي شهدها تاريخ العلوم في العقود الأخيرة شكّكت على الأقل في قدرة هذه النظرة على أن تصف وصفًا ملائمًا تراثًا بكامله يتعلّق بعلوم الأمس واليوم. لقد كشفت هذه التطورات عن الوقائع (الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية) ذات العلاقة بالبحث العلمي التي غفل عنها هذا الأخير. وفضلًا عن ذلك، فإنها أظهرت إلى أيّ مدى تفصل الحدود، التي يوحي بها هذا التمثل، بين كتابات وممارسات كانت في الماضي وثيقة الصلة بعضها ببعض. وإذا وضعنا هذه النظرة إلى العلوم جانبًا ألفينا التاريخ المعاصر يفتح فضاء جديدًا لنصوص وأعمال كانت إلى عهد قريب مقصاةً فإذا بها تدخل في بنية تاريخ العلوم، وهي اليوم حاضرة في عملية التفكير في النشاط العلمي. وهذا هو حال النصوص الصينية تحديدًا.

تمكّننا هذه العناصر من تسليط الضوء على نمط تفكير غرانيه أو غيره. فعالِمنا هذا في الحضارة الصينية ورث نظرة للعلوم صيغت في ظروف في منتهى الخصوصية. إنه يترجمها إلى وسائل لغوية لخدمة الممارسة العلمية، ويحوّلها من وسائل كافية إلى وسائل ضرورية. وأقام بحثه على قانون للشّعر يرجع إلى العصور القديمة، ليحدّد بعد ذلك ما إذا كانت اللغة الصينية مؤهّلة لأن تقدّم للباحث هذه الموارد/ الوسائل التي يعتبر أنها إذا فُقِدت فمن المحال أن نتوقع ظهور علوم في إمبراطورية الوسط.

فالشكوك التي في أذهاننا حول التمثل الذي انطلق منه غرانيه وحول قدرته على أن يأخذ في الاعتبار عمق النشاط العلمي تدعونا إلى قلب مسار التفكير. لنفترض أنّنا اعترفنا بوجود نصوص علمية مبلورة في الصين، نصوص تكون شاهدة على حصول تقدم طوال قرون، وأن هدفنا هو تحديد الكيفية التي تم بها إنجاز هذا التقدّم. ألا نجد أنفسنا في أفضل وضع لمناقشة العلاقات بين اللّغة والفكر إذا عالجنا الوسائل اللغوية المستخدمة لأجل بلوغ هذا التطوّر؟[523].

---

(523) هو واحد من الأهداف التي جعلها جوزف نيدهام للجزء 7. ما يشهد على ذلك هو خلاصة مقدمته للجزء 7، I من **العلم والحضارة في الصين**، وهي المقدمة التي يعلن فيها عن الجزء 7، II يقول: «سوف يجد القارئ في الصفحات التي ستلي الكثير من الأفكار المسبقة الشائعة (...) لم يكن للأديب الصيني لغة غامضة ولا أيضًا شعرية منافية للعلوم، شريطة أن يكون مستخدمها من قبل عالمًا مقتدرًا... سوف يحار العديد من القراء لمعرفة كيف يستطيع الأديب الصيني مواجهة الوضوح الكلاسيكي اليوناني، كأن يرجع مثلًا إلى القسم (c,6) حول «التعقيد» عندما تُجرى مقارنة على ترجمة آثار أفلاطون إلى الأدب الصيني على =

ومع ذلك، فليس هذا هو الاتّجاه الذي سأصرف جهدي إليه. إني آمل أن أبيّن، من خلال مثال أعتبره أساسيًا، كيف أنّ هذه العناصر المادية إذا ما أُخِذت بالاعتبار شكلت في الواقع وسائل قيّمة للتحليل الناقد لتمثل العلوم الذي ينبني عليه نص غرانيه. هكذا، سأستند في ما سيأتي في هذا الفصل إلى النصوص الرياضية في الصين القديمة، لأتفحّص بشكل ناقد، ممارسة القيم الإبستيمولوجية، والعمليات الفكرية الضرورية للعلوم التي يضبطها توصيف غرانيه: التعميم والتجريد.

لماذا اختيار الرياضيات؟ هناك عدة أسباب لهذا الاختيار. أوّلها، أنّه لدينا مصادر رياضية وصلتنا من الصين القديمة، ما يعني إذًا أن هناك مادة تصلح للمناقشة. وبحكم الواقع، صار بإمكاننا اليوم أن نضع بكل سهولة معالم لتاريخ الرياضيات في الصين، ويمكن أن نطالع فيه محطات كبرى لتقليد خصوصي استمر حتى القرن التاسع

= يد مترجمين أكفاء (...) من المسلّم به أنّ الأدب الصيني قادر على التعبير عن الأفكار العلمية، فما الذي سيحدث الآن إذا ما استخدم لهذه الغاية؟ وكما يحلو للأميركيين أن يقولوا، فهذه لعبة كرة قدم جديدة تمامًا. وما على القارئ إلا أن ينتظر الجزء اللاحق (Foreword, in Harbsmeier, *Language and Logic*, *op. cit.*, p. XVIII- XIX).

راجع أيضًا كارين شملا: «Artificial Languages in the Mathematics of Ancient China», *Journal of Indian Philosophy*, vol. 34 (2006a).

وإني لأحاجج في صحة الطرح القائل بأن كاتبًا من كتاب القرن الثالث عشر يمكنه التعبير عن عدة مئات من المعادلات الرياضية من دون أي غموض متى استخدم لغة اصطناعية. وتقدم هذه الحالة مثالًا على تكوين لغة تقنية مبلورة على قاعدة اللغة الاعتيادية الجارية ويراد منها بلوغ ممارسة أفضل للرياضيات.

عشر من دون أن ننكر وجود تفاعل مع الهند، والعالم العربي، وكوريا واليابان أو أوروبا. ويضاف إلى هذا أنّ حالة الرياضيات تسمح بالالتفات إلى الصعوبات الناجمة عن نشر فكرة عن العلوم في القرن التاسع عشر، رُسمت خطوطها الكبرى في ما تقدّم. كما أنّه، وبشكل عامّ، من السهل الاتفاق على أن النصوص تعالج الرياضيات. وبالنسبة إلى مجالات أخرى، مثل علم الأصوات أو الجغرافيا أو الطب، يوشك النقاش على الانحباس والانحلال حتى قبل بدئه، لمعرفة ما إذا كانت عناصر الموضوع تابعة فعلًا لتاريخ العلوم. وأخيرًا، تشكّل الرياضيات، من دون شك، موقعًا مميّزًا لملاحظة الأهمية المعطاة للتعميم والتجريد. ويكفينا أن نطرح المسألة بهذه الألفاظ والعبارات لكي نقف على طرفي نقيض مع عشرات السنين من التّأْريخ الذي ينكر على الصين اهتمامها بهذه القيم إنكارًا مبدئيًّا وجذريًّا على نحو ما يذهب إليه غرانيه. ومع ذلك، ففي نظري يوجد الرهان في موضع آخر: فتلك العناصر الموضوعية يبدو من طبيعتها وشأنها أن تهيّئ لنا **عمومًا** فهمًا أفضل للتعميم وللتجريد ولاستخدام من الجائز أن نجريه لها بممارسة الرياضيات. وإني لآمل أن يُقرأ الشرح الذي سيأتي كدعوة لتطوير فكرتنا عن الرياضيات وعن العلوم توسّعًا وذلك بقراءة هذه الكتابات المنتسبة لتقاليد [معرفية] متعدّدة. أما اليوم، فيسلك عدد كبير من المؤرخين والفلاسفة هذا الطريق لأجل صياغة نظرة للعلوم تتلاءم أكثر مع الممارسات القائمة فعلًا والمتعددة التي يسلكها المنتجون والمستخدمون للعلوم بشتى أصنافهم سواء في الغرب أو في سائر البلدان. ومن المهمّ هنا

أن ندرك ما إذا كانت الموضوعات الصينية قادرة على أن تعلّمنا شيئًا مخصوصًا(524).

كيف يمكن النصوص الصينية أن تغذي تفكيرنا حول العلوم؟

أقترح هنا ملاحظات عن الطريقة التي يمكننا بها تعميق فهمنا لقيم التعميم والتجريد من خلال التواصل مع النصوص الرياضية الصينية القديمة. وسأستند للوصول إلى هذه الغاية على أقدم المؤلفات الصينية التي وصلتنا، والمخصّصة بالكامل للرياضيات عن طريق الموروث المكتوب، وهي: **الفصول التسعة في إجراءات الرياضيات** (*Les Neuf Chapitres sur les procédures mathématiques*)، والتي ترجع بحسب بعض الآراء إلى القرن الأول قبل التاريخ الحضري أو بعده(525). كما أنّ من المفيد لنا أيضًا استحضار البرهان

---

(524) إنه السؤال الأساس الذي يطرحه لويد بطرق شتى. انظر: Lloyd, *Ancient Worlds, Modern Reflections: Philosophical Perspectives on Greek and Chinese Science and Culture.*

(525) أميل من جهتي إلى التأريخ الثاني. أما هذا الكتاب وفيه كذلك الشروح التي تم اختيارها في الصين لتواكب نشره، وسأتناول ذلك لاحقًا، فقد ترجم إلى الفرنسية: Karine Chemla et Shuchun Guo, *Les Neuf Chapitres: Le Classique mathématique de la Chine ancienne et ses commentaires*, Paris, 2004.

سأختصر العنوان في ما سيأتي: **الفصول التسعة** (*Les Neuf Chapitres*)، وسأرصد في هذا الكتاب مسألة ناجمة عن زوج من عددين اثنين: يشير الأول إلى الفصل الذي نجده فيه، ويشير الثاني إلى ترتيب ظهور الملفوظات في الفصل. وسوف نحيل إلى حساب خوارزمي بزوج العددين الذي يشير إلى المشكل الذي يسبقه مباشرة. وسيجد القارئ في الكتاب المذكور التحليلات المفصلة التي تسمح بالوصول إلى الاستنتاجات التي أقترحها هنا.

الرياضي المكتوب، المفترض أنه الأقدم وتمّت المحافظة عليه بطرق مختلفة، مثل: **كتاب إجراءات الرياضيات** (*Livre de procédures mathématiques*)، الذي اكتشفه علماء الآثار سنة 1984 في قبر يرجع إلى حوالى سنة 186 قبل التاريخ الحضري[526]. والتناقض القائم بين وسيلتي الانتقال هاتين ليس عديم قيمة: إنه يحيلنا إلى حقيقة أن **الفصول التسعة**، بخلاف كتاب **إجراءات الرياضيات**، شكّل طوال التاريخ الصيني كتابًا «كلاسيكيًّا» رأى فيه دارسو الرياضيات أثرًا نفيسًا ينهلون منه على الدوام. وتحت هذا العنوان تمّ انتقال هذا الكتاب، وصار -شأنه شأن كل كتاب «كلاسيكي»- موضوعًا للشروحات تمّ اختيار بعضها بواسطة التقليد المكتوب، لتنتقل بعد ذلك بشكل آلي ممنهج مع القانون الأصلي، ومن ذلك: الشرح الذي أتمّه لي هي (Liu Hui) سنة 263، وكذلك الشروحات التي أضافها

(526) يمكن القارئ أن يرجع إلى الطبعة المحققة التي يقدمها بنغ هاو 彭浩:
Peng-Hao, *Commentaires sur le Livre de procédures mathématiques, ouvrage sur lattes de bambou datant des Han découvert à Zhangjiashan*, Pékin, 2001.

يوجد إصداران اثنان يقدمان ترجمة إنكليزية لهذا الكتاب في الرياضيات:
Christopher Cullen, *The Suan shu shu*? 算數書 «*Writings on Reckoning*». *A Translation of a Chinese Mathematical Collection of Second Century BC, with Explanatory Commentary*, dans la collection éditée par Christopher Cullen, Needham Research Institute Working Paper, numéro 1, Cambridge, 2004. Joseph Dauben, 算數書 «Suan Shu Shu (A Book on Numbers and Computations). English Translation with Commentary», *Archive for History of Exact Sciences* (à paraître).

لي شين فنغ (Li Chunfeng) أو علماء عملوا تحت إشرافه قبل أن تقدّم إلى العرش سنة 656[527].

صرنا نمتلك شواهد ثمينة للغاية مع الشرّاح. إنّهم يشهدون على الطريقة التي فسّر بها القراء في الصين القديمة **الفصول التسعة**، كما أنهم يبيّنون القيم النظرية التي يعتبرونها هامة، مقدمين لنا في الوقت ذاته المسوّغات الفكرية التي قادتهم إلى تأليف الكتاب «الكلاسيكي». ذلك أنه خلافًا للشروحات، وهي أعمق، فإنّ المؤلفات الضاربة أكثر في القدم لا تقدم تفسيرًا وإنما تقيم سلسلة ربط وتواصل بين المسائل والإجراءات المنهجية التي تبيح حلّ هذه المسائل. هكذا، لولا الشّرّاح لوجدنا صعوبة في إيجاد تفسير **للفصول التسعة** يمكنه تجاوز القراءة الدنيا للملفوظات ولقائمات العمليات [الحسابية].

لنأخذ واحدة من مسائل الكتاب «الكلاسيكي» لإبراز صعوبة التفسير التي تحدّثنا عنها[528]:

«لنفترض أن خمسة أشخاص تقاسموا خمس سبائك [نقود صينية] بطريقة تجعل ما يحوز عليه شخصان اثنان في المرتبة العليا

(527) يشكل هذا البناء لفضاء المكتوب واحدًا من المكونات الخاصة بالتاريخ الصيني، وإن كان التعارض بين ما هو كلاسيكي والنصوص الأخرى حاضرًا في سياقات شتى. ولنركز على واقع أن الشروحات لا تتعامل مع نص «الكلاسيكي» بمزيد من الإجلال بحيث يمنعها من تبيين ما فيه من أخطاء (راجع شرح المسألة 4.24) أو من تبيين حدوده (وسنجد مثالًا عن ذلك في ما سيأتي).

(528) يدور الأمر حول المسألة (6.18). تظهر الترجمات بشكل منظم التعارض بين «الكلاسيكي» وشروحاته باللجوء إلى استخدام الحروف الكبيرة بالنسبة إلى الأول والحروف الصغيرة بالنسبة إلى الشروح.

مساويًا لما يحوز عليه ثلاثة أشخاص في المرتبة الدنيا. وسؤال المسألة هو: ما نصيب كل واحد من الأشخاص الخمسة؟

«الجواب: حصل الأول على سبيكة و2/ 6 من سبيكة، والثاني على سبيكة و1/ 6 من سبيكة، والثالث على سبيكة واحدة، والرابع على 5/ 6 من سبيكة، والخامس على 4/ 6 من سبيكة».

من ذا الـذي يفوته أن يتعرف هنا إلـى مشكل من المشاكل النموذجية التي كانت من دون شك تواجه الإدارة عندما تدفع رواتب مختلف الموظفين؟ وهل كان غرانيه محقًّا؟ وفعلًا، يظهر الملفوظ وكأنه يقصد إلى ما هو نافع، فيكون بحكم ذلك خاصًّا من ناحيتين: فالوضع الذي يعتبره الملفوظ يبدو وضعًا ملموسًا والمقادير تكتسب فيه قيمًا محدّدة. ولكن مهما بدا تأويل هذا الوضع بسيطًا فإنه يستدعي الكثير من الحذر كما ستتبين ذلك لاحقًا. وليس الدرس الذي نستخلصه من معاشرة هذه النصوص أضعف الدروس.

دعوة أولى للحذر مصدرها أنّ مسائل أخرى مشابهة في **الفصول التسعة** تقوم على قاعدة حالات مجردة، مثل المسألة 9.1:

«لنفترض أن القاعدة (غو gou) مؤلفة من 3 شي (chi) والارتفاع (غي gu) من 4 شي. وسؤال القضية هو: كم يساوي وتر المثلث (hypoténuse)؟».

إنّ لفظي «قاعدة» و«ارتفاع» هما مصطلحان تقنيان يشيران إلى ضلعي الزاوية القائمة ـالضلع الأصغر والأكبر بالتتابعـ في مثلث قائم الزاوية. نلاحظ أنّ استخدام هذين اللفظين يكشف عن عملية

تجريد[529]. ولكن ألا يمكن المرء أن يعترض على ذلك بالقول إن القيم لا تزال خاصة؟ وجوابنا هو أن الملاحظة وجيهة بكل تأكيد. وعلى الرغم من ذلك، فمن الفطنة أن نتساءل قبل أن نستخلص أدنى استنتاج من هذه الملاحظة: هل نحن على ثقة من قدرتنا على تحديد فعل اللغة الذي يشكله هنا ملفوظ المسألة من غير أن نلجأ إلى أي شكل إجرائي آخر؟ في هذه النقطة بالذات تصبح شهادة الشراح حاسمة.

ولكي نتوصل إلى ملاحظاتنا المتعلّقة بالتعميم والتجريد، علينا أن نرسم مظاهر أخرى تميّز هذه الكتابات. فلنتابع إذًا استطلاعاتنا ولنستحضر حاليًا العملية الإجرائية الملفوظة على أثر المسألة 6.18[530]. تستخدم صياغة هذه المسألة مصطلحات تقنية مجرّدة، مماثلة للغة **الفصول التسعة** ولوصف الإجراءات الواردة في هذا الكتاب. إنها تشهد على عمل رياضي يترجم نفسه من خلال

---

(529) شكل اكتشاف **كتاب إجراءات الرياضيات** وثيقة من أثمن الوثائق لتبيين ممارسة التجريد في الصين القديمة. وتكشف المقارنة بين هذه الإجراءات وتلك المتبعة في **الفصول التسعة** عن استخدام العديد من أشكال التجريد. حول هذا الموضوع راجع: Karine Chemla, «Documenting a Process of Abstraction in the Mathematics of Ancient China», in: *Studies in Chinese Language and Culture - Festschrift in Honor of Christophe Harbsmeier on the Occasion of his 60th Birthday,* sous la dir. de Christoph Anderl et Halvor Eifring, Oslo, 2006b.

(530) لن أدخل في مزيد من التفاصيل هنا. يمكن القارئ العودة إلى: Karine Chemla et Guo, *Les Neuf Chapitres: Le Classique mathématique de la Chine ancienne et ses commentaires,* op. cit., p. 526 - 529.

بلورة مصطلحية دقيقة. ولا يمكن قارئ الكتاب «الكلاسيكي» أن يخامره أدنى شك في معنى تلك المصطلحات، في الوقت الذي لا يأتينا منها أي تعريف صريح بالمعنى المتداول عندنا. وهذا يعني إذًا أن التعريف يتخذ أنماطًا عدة، وأنّ علينا درسها كما هي في حد ذاتها. وعلى هذا النحو نفهم الفائدة التي كان لغرانيه أن يجنيها من عناصر موضوعية كهذه.

من ناحية أخرى، فإنّ صياغة العمليات الإجرائية تستعيد أيضًا من الملفوظ معطياته المخصوصة، سواء أكانت جوانب مميزة للحالة المرسومة (عليا، سفلى...) أم لقيم خصوصية (2، 3..). فهل هذا يجوّز لنا القول إنّ الإجراء يهدف فقط إلى حلّ هذه المسألة دون أي اهتمام بالتعميم؟ وقبل الإجابة على هذه الأسئلة، علينا أن نلاحظ أنه إذا كان العديد من العمليات في الفصول التسعة يتشارك السمات نفسها، فإن بعضها الآخر يفلت من هذا الأمر. وهكذا فإنّ المسألة 9.1 متبوعة بقانون يماثل ما نعرفه نحن تحت اسم «نظرية فيثاغوراس»، وهي على القدر ذاته من التعميم والتجريد شأنها في ذلك شأن العديد من النظريات الأخرى، وملفوظها ينساق على النحو التالي:

«القاعدة (غو) والارتفاع (غي)

الإجراء: متى كانت القاعدة (غو) وكان الارتفاع (غي) كلاهما مضروب نفسه، نجمع النتائج ونقسم الحاصل باستخراج الجذر التربيعي فيحصل لنا وتر المثلث».

نحن نعرف الخاصية التي بموجبها إذا وضعنا معًا المربّعات التي نقيمها على التوالي على ضلعي الزاوية القائمة لمثلث قائم

الزاوية، فإننا نحصل على مساحة مساوية للمربّع الذي نقيمه على وتر المثلث، ولهذا السبب فإننا باستخراج الجذر التربيعي نحصل على هذا المقدار الأخير(531).

ما الذي يعلمنا إياه الشرّاح حول العمل الرياضي في الصين القديمة؟ لنذكر أولًا، أن الهدف الأساس لشروحهم يهدف إلى تبيين صحّة العمليات الإجرائية التي قدمها كتاب **الفصول التسعة**. ونحن هنا إذًا إزاء ممارسة براهين رياضية تمتاز عن تلك التي نجدها في النصوص اليونانية القديمة. فلنبيّن ممارستها بمثال: وهو برهنة على أن إجراءات «القاعدة والارتفاع» صحيحة(532). لتبيين هذا الأمر،

---

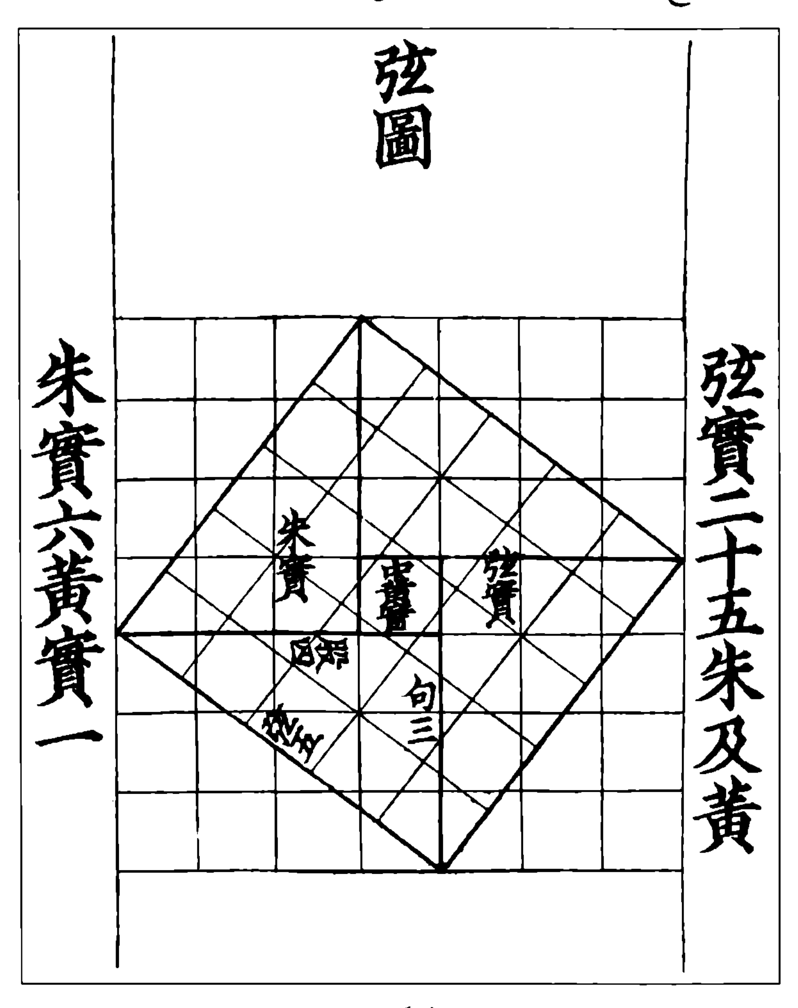
(531) مما سيكون دالًا أن نضع تضادًا بين هذه الصيغة التقعيدية وما يناسبها في **أصول إقليدس** (*Éléments d'Euclide*) ولكن لا يمكننا الوقوف عند هذا الحد. لنحتفظ عندنا فقط بأن ما يبدو لنا على أنه العين (Le même) يحضر في هذين النصين القديمين في مظاهر خارجية شديدة الاختلاف، وهذا ما يؤدي، في واقع الأمر، إلى ملفوظات حاملة معاني مختلفة اختلافًا عميقًا.

(532) يقوم ما سيأتي على تعليل خاص طويل ومعقد، لن أستعيده هنا. راجع مقدمتي للفصل 9 الواردة في: Chemla et Guo, *Les Neuf Chapitres: Le Classique mathématique de la Chine ancienne et ses commentaires,* op. cit., p. 673 - 684.

وللقارئ المنشغل بالموضوع الرجوع إلى: Karine Chemla, «Geometrical Figures and Generality in Ancient China and Beyond: Liu Hui and Zhao Shuang, Plato and Thabitibn Qurra», *Science in Context,* no. 18, 2005.

وسيجد القارئ ترجمة للنصوص المفاتيح المتعلقة بهذا الموضوع، إضافة إلى بيليوغرافيا. ورغبة مني في الاختصار، سأبسّط المسألة هنا ولو كان في ذلك مخاطر السقوط في عدم الدقة، غير أن هذين المؤلفيْن المذكورين سيوفران على القارئ إمكان تصحيح الأقوال، إذا رغب في ذلك.

استنَد لي هي إلى صورة أراها مماثلة لواحدة من تلك التي نشرت في كتاب طبع سنة 1213. (انظر: الشكل 1)



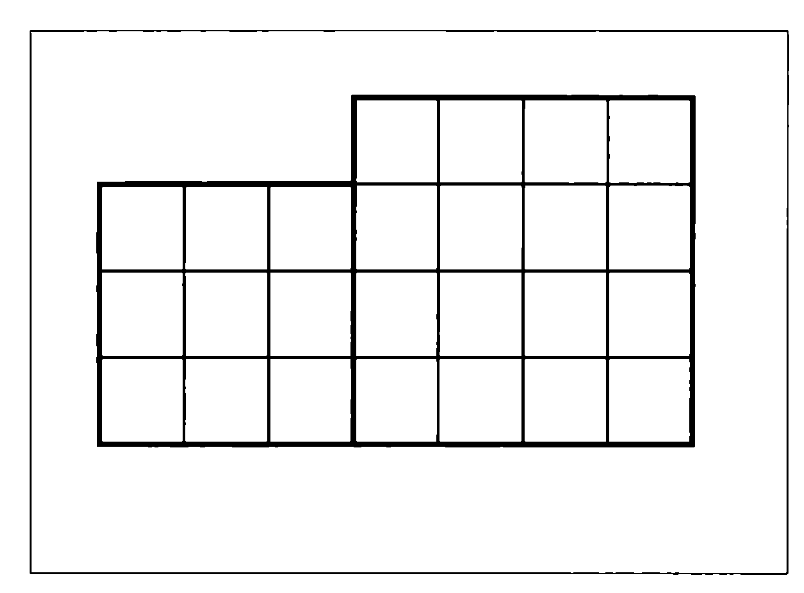
الشكل 1

صورة وتر المثلث القائم الزاوية

من بين عدد القطع المربعة التي تشكل هذه الصورة، يسمح المربع المنحرف لدى زواياه الأربع تحديدًا بتمييز المثلث ذي الأضلاع (3، 4، 5) الذي يشكّل موضوع المسألة 9.1.

تثير قراءة الصورة والبرهنة التي تتطلّبها، الصعوبة ذاتها التي يثيرها تفسير المسألة: هل تتناول البرهنة الحالة الخاصة الوحيدة المتضمّنة في المسألة؟ سنعود إلى هذا على الفور. لنبيّن الآن برهنة لي هي.

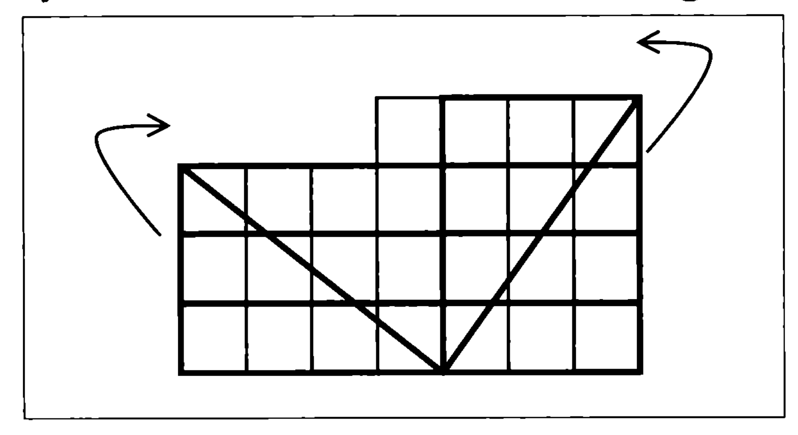
ولكي نفهمها بشكل أفضل، فلنستخرج من هذه الصورة المكوّنات ذات الدلالة. يأخذ لي هي في القسم الأسفل مربع القاعدة ومربع الارتفاع موضوعين جنبًا إلى جنب كما في الشكل 2.



الشكل 2

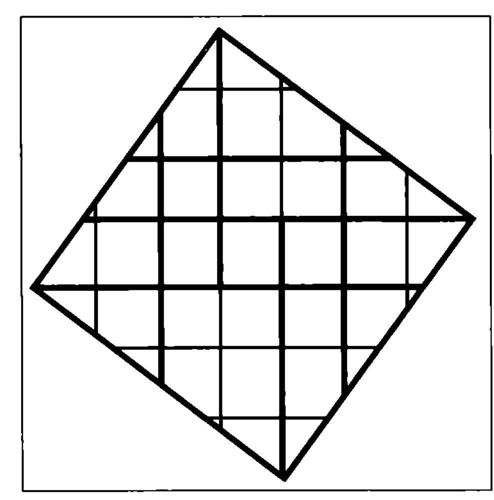
مربّعا القاعدة والارتفاع

يقترح بعد ذلك تقطيعهما إلى قطعتين ووضعهما على الشكل التالي:



الشكل 3
يستخلص لي هي من المساحة المكوّنة أشكالًا...

هكذا يستطيع إعادة بناء المربع القائم على وتر المثلث كما في الشكل 4:



الشكل 4
... ليضعها في مكان آخر
ويشكّل مربّع وتر المثلّث

تفسّر هذه الصّور لماذا عند استخراجنا الجذر من مربّع القاعدة والارتفاع، نحصل على طول وتر المثلث القائم للزاوية: إنّه الهدف الذي يرمي إليه الشّارح في هذه الحالة هنا كما في سائر الحالات بعد كلّ عملية تذكرها **الفصول التسعة**. يلتقي هذا الترقيم مع مؤشرات لا تحصى ولا تدع مجالًا للشك في أن ممارسة الرياضيات في الصين القديمة لم تكن تقتصر على تصفيف وصفات ذات طابع نفعي.

كانت الشروح تبلور برهنات من هذا الطراز أو من غيره، وفضلًا عن ذلك كانت تصف ردود فعل مؤلفيها على قراءة الكتاب «الكلاسيكي». وباستنادنا الآن إلى الملاحظات المتعلقة بالمسألة 6.18 وإلى ما تلاها من عمليات إجرائية لحلّها، نتوصل إلى المصادر التي تسمح لنا بالتطرق عن طريق التعليل والحجاج إلى القضايا التي أثرناها.

ترجع أهمية هذه المسألة الجوهرية إلى أنّ العملية الإجرائية التي تصاحبها تتوصل إلى حلّها بشكل سليم، ولكن لا تفعل ذلك إلا باستغلال ظرف مخصوص على حالة فردية تتيحها المعطيات الواردة في الملفوظ. وبعبارة أخرى، إجراءات الحل هذه لا تصلح لاستخدامها في معالجة ملفوظات مشابهة ـوأكثر عددًاـ وتعبّر عن قيم لا يتوافر فيها الشرط ذاته. وسبق أن لوحظ أنّ هذه هي الحالة الوحيدة الواردة في **الفصول التسعة** والتي تبدو فيها العملية الإجرائية مفتقرة إلى التّعميم. ولكن الأكثر من ذلك هو أن الشّارح يتنبّه فورًا فيشير إلى هذا الأمر صراحة ويطرح مسألة مشابهة لتلك الواردة

في الكتاب «الكلاسيكي»، والتي من المحال حلّها بالمنهج نفسه فيقترح تعديله، بحيث يصبح صالحًا لحلّ مجمل المسائل التي من الطراز ذاته.

بات باستطاعتنا أن نستخلص من هذه العناصر عددًا معينًا من النتائج. وإذا كانت هناك مسألة في **الفصول التسعة** لا تمثل سوى ذاتها، فليس هناك سبب يدفع الشارح إلى التدخل: الإجراء الذي يقدّمه الكتاب «الكلاسيكي» يحلّ المشكلة. والدافع الوحيد الذي يبرّر مثل هذا التدخّل من قِبل لي هي هو اعتباره أنّ المسألة ينبغي أن تقوم مقام المقولة. هكذا، صار بإمكاننا أن نستنتج أنّ في نظر القارئ الصيني الأقدم الذي نستطيع ملاحظته، يرمي المخصوص إلى الدلالة على العام: فمع المسائل والحلول التي تليها، تقدم لنا **الفصول التسعة** مكوّنات نصية تصوغ لنا العام بطريقة خاصة. ومتى لم نعترف بهذا الأمر ففي هذه الحالة فقط نقع في سوء فهم كبير لدلالة الكتاب «الكلاسيكي». وانطلاقًا من هذه الأرضية تمّ تشويه الرياضيات في الصين القديمة واعتبارها نفعية بشكل أساسي. وخلاصة القول أنّه إذا كانت النصوص الرياضية تقدّم عناصر يستجيب بعضها لانتظارات غرانيه لكونها تظهر له في مظهر عيني أو جزئي، فإنه يمكننا أن نثبت في الواقع أن هناك قرّاء صينيين فسّروها على أنها ملفوظات بيانية عامة.

هنا نتوصّل إلى نتيجة لافتة للانتباه حول ممارسة العلوم: تدعونا هذه النصوص إلى فصل التعميم عن التجريد، والحال أننا كنا في وهلة أولى نميل إلى ربط الواحد بالآخر ربطًا وثيقًا، شأننا في

ذلك شأن غرانيه[533]. وهذا لا يعني أننا نقول بانتفاء التجريد في الصين القديمة، وإنما يعني أن علاقته بالتعميم مختلفة عن التوقعات المتواضع عليها. تسمح لنا هذه الكوة بتقدير مدى الفائدة التي تقدّمها هذه النصوص القديمة في إغناء تفكيرنا حول ما يتعلّق بهاتين القيمتين الإبستيمولوجيّتين.

ولكن لنعد إلى مثالنا 6.18، بما يمثّله من فئة النصوص التي تقدّم مسألة معيّنة يستند حلّها بكلّ وضوح إلى آلية مرتبطة بها[534]. وهذا يعني أنّ المسألة لا تقرأ بمعزل عن إجراءات الحلّ، ولا تقرأ إجـراءات الحلّ بمعزل عن المسألة: هل تقدّم الوحدات النصّية الأساسية في **الفصول التسعة** بنية مختلفة عن تلك التي تحاول القراءة الحديثة تشخيصها؟

الواقع أنّ الشارح لا يعمد إلى تغيير الإجـراءات المتّبعة في **الفصول التسعة** لجعلها ملائمة لحلّ المسائل المشابهة للمسألة 6.18،

---

(533) Granet, op. cit., p. 106.

يضع غرانيه الإصبع على الفكرة القائلة بأن المخصوص يمكنه أن يترجم العام. غير أنّ «الكلمات التي تستجيب للتصورات الطبقية» تظل في رأيه «مشحونة بتعيُّنات شديدة الخصوصية».

(534) نشرت أوّل تحليل نقدي أنجزته عن المسائل التي تثيرها **الفصول التسعة** في: Karine Chemla, *La Valeur de l'exemple: Perspectives chinoises, Extrême-Orient,* Extrême-Occident; 19, Saint-Denis, 1997, p. 89 - 124

وناقشت فيه المعنى الذي تحمله كلمة (ليه Lei)، أي «مقولة»، متى استخدمها المفسرون في ما يتعلق بالمسائل.

حتى إذا ما تمّ تجاوز هذا الأمر يعمد إلى اتخاذ إجراءات أخرى أكثر تعميمًا توسّع، بحكم كونها كذلك، بشكل ملحوظ من صنف المسائل التي تندرج فيها المسألة 6.18. إنّ هذه المرحلة الجديدة تستحقّ منّا كلّ عناية أيضًا بمقدار ما تكشف لنا بعدًا آخر للاهتمام به: يبدو الشارح هنا هادفًا إلى استخلاص العملية التي تفضي إلى أكبر قدر ممكن من التعميم، وهو اهتمام يؤيده أيضًا العديد من العناصر الأخرى، فمجمل العملية يدعونا إذًا إلى ملاحظة أشكال مختلفة من التعميم التي من الجائز البحث عنها. لندرك كيف أنّ تفكيرنا المتعلّق بهذه القيمة يمكن أن ينطلق ويغتذي في هذا الاتجاه.

والواقع أنّ مجمل الشّكل 1 يشهد بطريقة أخرى على الوقائع ذاتها. وإذْ من السّهولة بمكان أن نستنتج أنّ بالإمكان قراءة مسألة خاصة كما لو أنّها ملفوظ عام، فكذلك الأمر أيضًا بالنسبة إلى شكل هندسي له أبعاد مخصوصة، فإنه يقوم مقام مجموعة الأشكال المشابهة له. وما من شيء هنا لا يتلاءم مع توقّعاتنا في موضوع الهندسة. وفي المقابل، يقدم لنا الشكل 1 خاصية [هندسية] تندرج في إطار التعميم، وهذا ما يزيد من طابعه الفردي. ومن أجل أن أعرض كيف أن هذا الشكل الهندسيّ يجوّز لنا البرهنة على سلامة العملية الإجرائية في الصين القديمة على نحو يناسب نظرية فيثاغوراس، فإني استخلصت من ذلك الشكل مجموعة فرعية من العناصر. وإذا كان القصد من ذلك الشكل استخدامًا كهذا، يمكننا أن نتساءل ما المانع من تبسيطه؟ وما وجاهة الاحتفاظ بهذا الإطار الخارجي الذي يبعث التعقيد في الرّسم البياني من غير أن نجني من ورائه أي فائدة

جلية؟ إنّ مجرد طرحنا السؤال يعني أننا نبحث عن شكل هندسي مشابه لذلك الشكل الذي اعتدناه، أي شكل يصلح لاستخدامه رديفًا مرئيًّا، مثلًا للمساعدة على البرهنة. والواقع أنّ فائدة الشكل الهندسي 1 تكمن في كونه عامًّا، بمعنى أنه لا يكتفي بالبرهنة على صواب حلّ واحد وحسب، وإنّما يطاول مجموعة من الحلول! إن هذا الشكل هو المصدر الوحيد لجملة من الإجراءات المتباينة بمقتضى منطق الأسباب والتعليلات المنظم[535].

وفي ما يتعلّق بالموروثات القديمة، فإن هذه الصور العليا التي للتعميم هي من خصوصيّات الصين، مع الحذر لمزيد من التقصي في هذا الصدد. والجدير بالذكر على وجه الخصوص أنه لتحويل هذه الصور العليا إلى موضوعات تم إدخال حدود وتعابير مجرّدة في هذه النصوص الصينية، وتجنبًا لسوء الفهم نقول إنه لا وجود في هذه الشروحات لأيّ نزعة غرائبية. إن مثل هذه الأنماط من التعميم قد

---

(535) قمت بمزيد من البلورة لهذه الأطروحة في: Chemla, «Geometrical Figures and Generality in Ancient China and Beyond. Liu Hui and Zhao Shuang, Plato and Thabit ibn Qurra», op. cit.

وهكذا، فإن المبادئ العامة التي بيناها تتجاوز، بالطبع، مجرد إطار الرياضيات، وليس في هذا ما يدعو إلى الاستغراب، والحال أن البحث يعالج موضوع العمومية. وبالتالي لا نفاجأ كثيرًا إذا رأينا غرانيه يدرك بالحدس ما لهذه القيمة الإبستيمولوجية من سيطرة، كأنْ يكتب مثلًا ما يلي: «وإذْ من شأن القوانين التي لنا أن تنتظم انتظامًا تراتبيًّا وفق نظام للعمومية قد تزيد أو تنقص، فإن الشأن نفسه موجود عند الصينيين فهناك بالنسبة إليهم تراتبية بين مختلف مبادئ العمل: عدا أنّ هذه التراتبية قائمة عندهم على إحساس بالفعالية المجدية الخاصة بكل مبدأ من تلك المبادئ» (ص 182).

تبلورت في الرياضيات لاحقًا وفي اختصاصات معرفية أخرى، أكان ذلك بطريقة مختلفة أم لم يكن. ويمكننا هنا أن نستذكر ظهور الجبر فجائيًّا أو انتشار الهندسة الإسقاطية. وهذا ما يعني أننا صرنا بظهور أشكال التعميم هذه إزاء بعد جوهري من أبعاد العلم الرياضي، وما يبقى هو أنّ الشهود الصينيين يمنحوننا مصادر خاصّة لنُعمل الفكر في هذا العلم.

ما الذي يجب أن يرسخ في ذهننا من مجمل هذه الخلاصة؟ هناك نقطتان هامتان علينا استخلاصهما وسأركّز عليهما باعتبارهما الخاتمة. هناك أوّلًا العناصر الموضوعية التي خلفتها لنا الممارسات العلمية المتنوّعة الماضية، وهي تشكّل حوافز تدفعنا إلى إعمال الفكر في هذه الممارسات. إنّ استبعاد بعضها بحجة معيارية «مسبقة» يؤدي إلى حرماننا أساليب نقدية تساعد على تطوير تفكيرنا الفلسفي والتاريخي. وفي هذا السياق، فإنّ الكتابات التي ظهرت في الصين خلال الزمن الغابر تمثّل -شأنها شأن سواها- طاقة عظيمة كان حريًا بنا بلا شك أن نعمل قُدُمًا على استثمارها قبل اليوم. وفي المقابل، وهذا أمر مفهوم، فإنّ الاهتمام بها لا يمكن أن يكون مفيدًا فعلًا إلا إذا كنّا نمتلك أساليب تأويلية متطوّرة، لذلك تشكّل الشّروحات على هذا الصعيد ثراء واعدًا جدًّا أكثر ممّا كان عليه الأمر عندما كانت شحيحة أو متسرّعة. أما اليوم، فأرى أن تلك الشروحات تحضر قبالتنا بوصفها مادّة توثيقية تحتلّ منزلة الصدارة لبلورة أنثروبولوجيا للقراءة وللممارسة العلمية، وما علينا نحن إلا حذق استثمارها كما ينبغي!

كارين شملا

المراجع

BODDE, Derk, 1991. *Chinese Thought, Society, and Science: The Intellectual and Social Background of Science and Technology in Pre-modern China.* Honolulu, University of Hawaii Press, 1991.

CHEMLA, Karine, 1997. *La Valeur de l'exemple: Perspectives chinoises, Extrême-Orient,* Extrême-Occident, no. 19, Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, Université Paris VIII, 1997.

________, 2005. «Geometrical Figures and Generality in Ancient China and Beyond: Liu Hui and Zhao Shuang, Plato and Thabit Ibn Qurra», *Science in Context,* no.18, 2005.

_________, 2006a. «Artificial Languages in the Mathematics of Ancient China», *Journal of Indian Philosophy,* vol. 34, nos. 1 - 2, 2006.

_________, 2006b. «Documenting a Process of Abstraction in the Mathematics of Ancient China», in: *Studies in Chinese Language and Culture - Festschrift in Honor of Christoph Harbsmeier on the Occasion of his 60th Birthday,* édité par Christoph Anderl et Halvor Eifring, Oslo, Hermes Academic Publishing and Bookshop *A/S,* 2006.

CHEMLA, Karine, et GUO, Shuchun, 2004. *Les Neuf Chapitres: Le Classique mathématique de la Chine ancienne et ses commentaires,* Paris, Dunod, 2004.

CULLEN, Christopher, 2004. *The Suan shu shu - «Writings on Reckoning»: A Translation of a Chinese Mathematical Collection of the Second Century B.C., with Explanatory Commentary,* édité par Christopher Cullen, vol. 1, *Needham Research Institute Working Papers,* Cambridge, Needham Research Institute, 2004.

DAUBEN, Joseph, «Suan Shu Shu (A Book on Numbers and Computations). English Translation with Commentary», *Archive for History of Exact Sciences* (à paraître).

GRANET, Marcel, 1920. «Quelques particularités de la langue et de la pensée chinoises», *Revue philosophique de la France et de l'étranger,* LXXXIX, no. 1 (partie 1); no. 2 (partie 2), 1920. Republié dans Marcel Granet, *Études sociologiques sur la Chine,* PUF, 1953 (1990), p. 99 - 155.

HARBSMEIER, Christoph, 1998. *Language and Logic* (volume édité par Kenneth Robinson). Vol. 7.I, *Science and Civilization in China,* édité par Joseph Needham, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

LLOYD, Geoffrey, 2004. *Ancient Worlds, Modern Reflections. Philosophical Perspectives on Greek and Chinese Science and Culture,* Oxford, Oxford University Press, 2004.

PENG, Hao, 2001. *Commentaires sur le* Livre de procédures mathématiques, *ouvrage sur lattes de bambou datant des Han découvert à Zhangjiashan,* Pékin, Kexue chubanshe, 2001.

ROSENTAL, Claude, 2002. «Quelle logique pour quelle rationalité? Représentations et usages de la logique en sciences sociales», *Enquête:* vol. 2, 2002.

ROUSSEAU, Jacques, et THOUARD, Denis, 1999. *Lettres édifiantes et curieuses sur la langue chinoise,* Presses universitaires du Septentrion, 1999.

YEO, Richard, 1982, «Scientific Method and the Image of Science: 1831 - 1890», in: *The Parliament of Science,* édité par Roy Macleod et Peter Collins, Northwood, Science Reviews Ltd., 1982.

شكر

نتوجه بالشكر إلى كل من إيريك فيني (Éric Vigne) وجان فيليب دي توناك (Jean-Philippe de Tonnac)، وهما العقلان المدبران اللذان حفزا هذا العمل منذ انطلاقته الأولى، ثم تابعا تطوره ودعماه بالتِفاتة حسنة ومستمرة. كما نتوجه بعرفان بالجميل أيضًا وبالدرجة الأولى، إلى فيفيان أليتون، ففضلًا عن مساهمتها القيمة في هذا المؤلف الجماعي، قامت بعمل جاد في سبيل نشره، وذلك من خلال مراجعتها غالبية النصوص بعين نقدية ومحققة.



قائمة المساهمين

فيفيان أليتون

مديرة دراسات بالمدرسة العليا في العلوم الاجتماعية،

اللسانيات الصينية.

جان فيليب بيجا

مدير بحوث بالمعهد القومي للبحث العلمي،

السياسة والمجتمع في الصين المعاصرة.

كارين شملا

مديرة بحوث بالمعهد القومي للبحث العلمي / جامعة باريس السابعة،

تاريخ الرياضيات في الصين.

آن شنغ

أستاذة بالمعهد الوطني للغات والحضارات الشرقية،

مكلفة بمحاضرات بالمدرسة العليا في العلوم الاجتماعية،

التاريخ الفكري للصين وللكونفوشيوسية.

شي كزياوكان

أستاذ لسانيات بجامعة فيدان بشنغهاي.

جاك جيرنيه

أستاذ شرفي بالكوليج دي فرانس،

التاريخ الاجتماعي والفكري للصين الحديثة.

فنسان غوسار

مكلف بالبحث بالمعهد القومي للبحث العلمي،

التاريخ الاجتماعي والديني للصين.

إليزابيث هسو

محاضِرة في الأنثروبولوجيا الاجتماعية بجامعة أكسفورد.

داميان مورييه جينو

باحث في مركز الدراسات الصينية بالمعهد الوطني للغات والحضارات الشرقية،

التاريخ الفكري والاجتماعي لتايوان في القرن العشرين.

جويل تورافال

أستاذ محاضر بالمدرسة العليا في العلوم الاجتماعية،

الأنثروبولوجيا والتاريخ الفكري للصين المعاصرة.

ليون فاندرميرش

مدير دراسات بالمدرسة التطبيقية للدراسات العليا، القسم الخامس، تاريخ الأفكار السياسية وتاريخ المؤسسات الصينية.

زهانغ ييندیه

أستاذ محاضر مؤهل في الأدب المقارن بجامعة باريس الثالثة.

نيقولا زيفيري

أستاذ اللغة والآداب والحضارة الصينية بجامعة جنيف.

ثبت تعريفي

أدب الندوب: (Littérature de cicatrices)

أدب يعالج قضايا مهمة وشائكة من مثل قضايا السجون، وإبعاد المتعلمين والمثقفين إلى الأرياف، ومعسكرات ما عرف باسم الإصلاح وإعادة التأهيل.

إمبراطورية الوسط: (l'Empire du milieu)

لفظة أجنبية تستعمل للدلالة على الصين، أصلها الصيني لفظة زهونغ غو، وتعني بلد الوسط. زهونغ تعني: المركز، المحور، الوسط الوسيط، وغو تعني: البلد، الأمة. أصل هذا التعبير أي جمهورية الوسط هو المفهوم القديم (خصوصًا خلال حكم سلالة الـ«زهو») الذي قوامه أنّ الصين مركز الحضارة وبالتالي مركز العالم.

«بين تي ها»: (ben tu hua)

(بَلْدَنة). بين: جزر، تي: أرض، ها: تغيير. تستخدم السلطات هذا التعبير في تايوان لغايات سياسية وبراغماتية، متوخية تأكيد سيادة الأمة التايوانية، وهو يقابل مفهوم «التصيين» وتمكن ترجمته «تَيْوَنَة».

الثورة الثقافية: (la Révolution culturelle)

بدأت عام 1966 وانتهت عام 1976، السنة التي توفي فيها ماو تسي تونغ. كانت تهدف إلى أربعة أمور أراد هذا الزعيم تحقيقها: الإطاحة بخلفائه المتوقعين والاستعاضة عنهم بمن هم أكثر التزامًا بأفكاره، تطهير الحزب الشيوعي الصيني، إكساب الشبيبة تجربة ثورية، القيام بتطهيرات سياسية للحؤول دون احتكار النخبة التقديمات الطبية والتعليمية والثقافية... وقد أطلقها ماو إثر فشل «القفزة الكبرى إلى الأمام» لتعزيز سلطته بالاعتماد على جيل الشباب وأدت إلى مصرع عشرات الألوف، بمن فيهم بعض الأدباء.

جدار الديموقراطية: (Mur de la démocratie)

هو جدار من الآجُرّ أقيم على طول شارع كزيدان في وسط بكين إلى الغرب من ساحة تيان آن مين، كانت تلصق عليه في الفترة ما بين تشرين الثاني/ نوفمبر 1978 وكانون الأول/ ديسمبر 1979 بيانات وصحائف بخط اليد (تسمى دازي باو). تتضمن البيانات مناقشات سياسية صريحة إثر الخلاص من المرحلة الماوية وسقوط عصابة الأربعة. بدأت العملية عفوية ولكن سرعان ما جذبت جمهورًا عريضًا ينظم لقاءات مرتجلة. قمعت هذه الحركة في 6 كانون الأول/ ديسمبر 1979، وتم نقل هذا الجدار إلى حي شاو يانغ حيث تسهل مراقبته.

حرب الأفيون (1839 ـ 1842): (la Guerre de l’Opium)

بين آب/ أغسطس 1839 وآب/ أغسطس 1842 حدثت مواجهات عسكرية بين الصين والمملكة المتحدة (إنكلترا)، كانت

دوافعها اقتصادية (في ظل حكم سلالة كينغ). أدركت الصين خلال الحرب عجزها عن مواجهة الغرب. شهدت الصين مرحلة من عدم الاستقرار السياسي: ألغيت الملكية سنة 1912، واحتلت الصين من قبل اليابان إلى أن أعلن عن تأسيس جمهورية الصين الشعبية في سنة 1949. أدت هذه الحرب إلى سلخ هونغ كونغ عن الصين.

حركة 4 أيار/ مايو 1919: (Mouvement du 4 Mai 1919)

بعد مؤتمر فرساي سنة 1919، قدم الحلفاء المنتصرون في الحرب العالمية الأولى لليابان «هِبَة» في شكل مقاطعاتٍ صينية، ما أثار ردود فعل عنيفة في الصين. في 4 أيار/ مايو 1919، تجمَّع 3000 طالب في ساحة تيان آن مين ببكين، وأصدروا بيانًا جاء فيه أنّ أرضًا قد تحتل ولكنها لا توهب للغير، وقالوا إن الصينيين قد يُقتلون ولكنهم لا يستسلمون. وخلال تظاهرهم قاموا بضرب موظف يتعامل مع اليابانيين، وحرق منزلِ آخر. وكان لهذه الحركة صدى قويّ جدًّا في مختلف القطاعات التجارية والثقافية والسياسية، وما زال يحتفل بها حتى الآن في الصين باسم «عيد الشباب»، ويحتفل بها في تايوان أيضًا باسم «عيد الأدب».

حركة 4 حزيران/ يونيو 1989: (Mouvement du 4 Juin 1989)

قامت تظاهرات في ساحة تيان آن مين في بكين، بين 15 نيسان/ أبريل و4 حزيران/ يونيو 1989 (يطيب للبعض تسمية هذه المرحلة «الربيع الصيني»). في 4 حزيران/ يونيو اندلعت تظاهرة شارك فيها طلاب وعمال ومثقفون تطالب بالقضاء على

الفساد. تعرضت الحركة لقمع شديد، فتم توقيف عدة آلاف من الأشخاص، وتـراوح عدد القتلى بين 286 قتيلًا بحسب المصادر الرسمية الصينية، وعشرة آلاف بحسب المصادر السوفياتية. كانت عبارة 4 حزيران محظورة من قبل السلطات، فابتدع الصينيون عبارة «35 أيار»! وعُرفت الحركة أيضًا باسم «الحركة من أجل الديموقراطية».

الصينوية: (la Sinité)

إذا كانت العولمة شكلًا ماديًّا (علم، تقنية، معلومات) فإن الصينوية (sinité) روح وطريق (العلم الغربي أداة، بينما العلم الصيني جوهر وحياة). تهدف الصينوية إلى الحلول محل حداثة الغرب التي يعني اقتباسها تأخر الصين في ميدان القيم الجوهرية للثقافة الصينية. تعتبر الصينوية قادرة على تقليص تأثيرات العولمة بحصرها في المجال العلمي فقط وجعلها عاجزة عن النيل من جوهر الصين.

غوميندانغ: (Guomindang)

حزب سياسي حكم القارة الصينية (1912 ـ 1949)، ثم انتقل إلى جزيرة تايوان إثر تسلم الشيوعيين السلطة فيها. تأسس هذا الحزب في 25 آب/ أغسطس 1912، وهو أقدم حزب سياسي في جمهورية الصين (تعني تسميته الصينية: الحزب القومي الصيني). واستمرت حياة هذا الحزب كأقوى الأحزاب في تايوان، ودام له ذلك حتى سنة 2016. بداية من هذا التاريخ، أخذ الحزب القومي بالتراجع أمام نفوذ الحزب التقدمي الديموقراطي الذي انتزع منه الرئاسة.

فالين غونغ: (Falungong)

الحقيقة الرفيعة المحيطة بالأديان والداعية إلى ممارسة أخلاقية فردية ذات ميول وسطية وعامة.

فلسفة الخنزير: (la Philosophie du porc)

عنوان كتاب كتبه لي كزياو بو يكشف عن مدى شجاعته وجرأته في الإفصاح عمّا يريد قوله، فلا يتردد في تبيين ما يقصده بـ«فلسفة الخنزير»: إنها توجّه سائد لدى المثقفين الصينيين يحملهم على بيع ذمتهم كسلعة يشتريها الحزب الشيوعي. تقوم «فلسفة الخنزير» على أمرين أساسيين: الأمر الأول هو أولوية المصلحة الشخصية على الشأن العام السياسي والأخلاقي، والثاني هو الخنوع والخمول والاستكانة كملجأ يفوق أي شيء آخر.

الفنون القتالية: (Arts martiaux)

طريقة أو مدرسة تركز تعاليمها على اكتساب مهارات خوض معركة بسلاح أو بدونه. يتضمن هذا التعليم، على الصعيد التاريخي، بعدًا فكريًّا وأخلاقيًّا يهدف إلى السيطرة على الذات (سواء لجهة الإقدام على معركة أو تفاديها إذا أمكن ذلك). يتزود متعلمها بمعارف ثقافية وفلسفية وطبية على وجه الخصوص. تهدف الفنون القتالية إلى تنمية شاملة للفرد تكون خارجية (قوة، رشاقة)، وداخلية (طاقة، عافية...)، وثقافية وأخلاقية.

القفزة الكبرى إلى الأمام: (Grand Bond en avant)

تسمية أطلقت على سياسة اقتصادية أعلنها ماو تسي تونغ، وبدأ بتطبيقها سنة 1958 فتواصلت حتى بداية سنة 1960. توخت هذه المرحلة إعطاء توجه جديد للسياسة الصينية. ثم أدى فشلها إلى موت ملايين من الصينيين جوعًا. أما الحزب الشيوعي الصيني فيسعى جاهدًا إلى التعتيم على هذه المرحلة حفاظًا على الهالة التي تحيط بصورة الزعيم ماو.

كيغونغ: (Qigong)

ممارسات تأملية منبثقة عن الموروثات الطاوية والبوذية والكونفوشيوسية، وبخاصة تلك المتعلقة بالفنون القتالية، تقوم على التأمل واكتساب مهارات تنفسية وتدريبات جسدية. ولا يزال أصل هذه الكلمة غامضًا، طريقة كتابتها المتداولة اليوم تؤشر إلى أنها ترمز إلى البخار المتصاعد من الأرز، يبدو الـ «كي» بمثابة نفخة الحياة التي تمتاز في الرؤية الصينية بأنها تدور وتعمل وفق إيقاع ثنائي شهيق/ زفير، وعلى المدى الطويل تكثيف للحياة/ الفناء في الموت، وأبعد من كونه النفس الذي يحرك الكائنات الحية فإن الـ «كي» هو مبدأ الحقيقة الوحيدة، وهو الذي يمنح الشكل لكل شيء ولكل كائن في الكون.

المارية: (Marrisme)

نظرية لغوية قال بها اللغوي السوفياتي نيقولاي ج. مار (1864 ـ 1934) وأخذت اسمها عنه، ولا تزال موضع نقاش بالنسبة

إلى لغويّي العلوم الإنسانية ومؤرّخيها. أبرز ما فيها أنّ اللغة بنية فوقية، وهي تعكس وسائل الإنتاج والعلاقات الإنتاجية، وأنّ اللغة كانت قديمًا أداة سحرية، وأنّ اللغة البدائية كانت إشارات.

الموزية: (Mohisme ou moïsme)

هي مجمل العقائد الفلسفية لواحدة من المئة مدرسة التي ظهرت في الصين في عهد الممالك المحاربة. أخذت اسمها من اسم مؤسسها موزي (Mozi) أي المعلم مو (479 ـ 381 ق. م.) الذي دعا إلى مجتمع مساواتي يعيش بسلام وكان ذا شعبية كبيرة.

يين ويانغ: (Yin et Yang)

نوعان يتمم أحدهما الآخر، نجدهما في جميع مظاهر الحياة والكون. مما يستحضره الـ«يين» مبدأ الأنوثة، القمر، الظلمة، النضارة، والتلقي... والـ«يانغ»: الذكورة، الشمس، الإضاءة، الحرارة... تراجُع أحدهما يدل في الوقت ذاته على تقدم الآخر.

ثبت المصطلحات

عربيّ- فرنسيّ

آخَرية	Altérité
استحواذ، مسّ	Possession
اسم مختزَل	Acronyme
أصلانية	Indigénéité
امتثال لطبع الآخر	Connaturalité
أهليّ	Aborigène
أهْلنَة	Nativisation
تأريخ، تاريخ رسميّ	Historiographie
تجريد	Abstraction
تحديد، تعريف	Définition
تصويتيّ	Phonique
تعاليم ثلاثة (الكونفوشيوسية والبوذية والطاوية)	Trois enseignements
تعيُّن، تعيين	Détermination
تقسيم، تجزئة	Compartimentage
تقليد، موروث	Tradition

Fédératrice	توحيدية
Taiwanisation	تَيْوَنة
Tiers exclu	ثالث مرفوع
Binarisme	ثنائية
Modernité	حداثة
Lettre	حرف
Démocratisation	دَمَقْرَطة
Graphie(s)	رَسْم، (رُسوم)
Pictogramme	رسم صُوريّ
Idéogramme	رسم فكريّ
Pictographique	رُسوميّ صُوريّ
Idéographique	رُسوميّ فكريّ
Caractère(s)	رَقْم، (رُقوم)
Sapèque	سَبيكة (وحدة نقدية صينية)
Récit	سردية
Chamane, Shaman	شامان
Oralité	شفاهية
Phonologique	صُواتيّ
Phonème	صَوْتَم
Sinisation	صَيْنَنة

صِينَوية	Sinité
طرائق فحص النقوش	Pyroscapulomancie
عدّ وضعيّ	Notation
علم التاريخ	Historiologie
عِيانيّ، عَينيّ، محسوس	Concret
فعليّ، واقعيّ	Factuel
كلّيّ، كونيّ	Universel
كوسمولوجيا	Cosmologie
لَفْظَم	Morphème
ما بعد كولونياليّ، ما بعد استعماريّ	Post-colonial
ماكروسوسيولوجيّ	Macrosociologique
مبخِّر، متملّق	Thuriféraire
متحرّك بوتيرة منتظمة	Métronomique
محايَثة	Immanence
ميكرواقتصاديّ	Microéconomique
نزعة وضعية، مذهب وضعيّ	Positivisme
نسق	Système
نصّ كَهانيّ	Texte oraculaire
نظام	Ordre
وحدة معجمية	Lexème

ثبت المصطلحات

فرنسيّ - عربي

Aborigène	أهليّ
Abstraction	تجريد
Acronyme	اسم مختزَل
Altérité	آخَرية
Binarisme	ثنائية
Caractère(s)	رَقْم، (رُقوم)
Chamane, Shaman	شامان
Compartimentage	تقسيم، تجزئة
Concret	عِيانيّ، عَينيّ، محسوس
Connaturalité	امتثال لطبع الآخر
Cosmologie	كوسمولوجيا
Définition	تحديد، تعريف
Démocratisation	دَمَقْرَطة
Détermination	تعيُّن، تعيين
Factuel	فعليّ، واقعيّ

Fédératrice	توحيدية
Graphie(s)	رَسْم، (رُسوم)
Historiographie	تأريخ، تاريخ رسميّ
Historiologie	علم التاريخ
Idéogramme	رسم فكريّ
Idéographique	رُسوميّ فكريّ
Immanence	محايَثة
Indigénéité	أصلانية
Lettre	حرف
Lexème	وحدة معجمية
Macrosociologique	ماكروسوسيولوجيّ
Métronomique	متحرّك بوتيرة منتظمة
Microéconomique	ميكرواقتصاديّ
Modernité	حداثة
Morphème	لَفْظَم
Nativisation	أهْلنَة
Notation	عدّ وضعيّ
Oralité	شفاهية
Ordre	نظام
Phonème	صَوْتَم

Phonique	تصويتيّ
Phonologique	صُواتيّ
Pictogramme	رسم صُوريّ
Pictographique	رُسوميّ صُوريّ
Positivisme	نزعة وضعية، مذهب وضعيّ
Possession	استحواذ، مسّ
Post-colonial	ما بعد كولونياليّ، ما بعد استعماريّ
Pyroscapulomancie	طرائق فحص النقوش
Récit	سردية
Sapèque	سَبيكة (وحدة نقدية صينية)
Sinisation	صَيْنَنة
Sinité	صِينَوية
Système	نسق
Taiwanisation	تَيْوَنة
Texte oraculaire	نصّ كَهانيّ
Thuriféraire	مبخِّر، متملّق
Tiers exclu	ثالث مرفوع
Tradition	تقليد، موروث
Trois enseignements	تعاليم ثلاثة (الكونفوشيوسية والبوذية والطاوية)
Universel	كلّيّ، كونيّ

الفهرس

ـ ت ـ

- خ -

- د -

- ص -

ـ ط ـ

ـ ع ـ

- م -

- و -

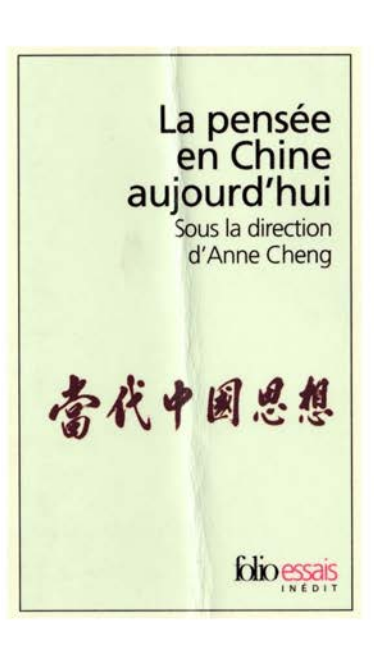
- ي -


مكتبة
t.me/t_pdf

هذا الكتاب

«خلال القرون الثلاثة الأخيرة التي شهدت تكوّن الحداثة الغربية وسيطرتها، تكونت عن الصين وترسّخت صورة صينٍ صاحبةِ كتابة رمزية، خاضعةٍ لموروث استبدادي، معزولةٍ عن سائر بقاع العالم، طوال قرون، وهو ما يفسر جمودها الفلسفي والسياسي والعلمي الذي جاء الغرب في الوقت المناسب لإيقاظها منه. انظرْ إلى كل هذه الترّهات، وسوف تجدها، بالتأكيد، بصيغ مختلفة وعلى مستويات متفاوتة التنميق، في عدد لا بأس به من المؤلفات الرائجة. وعلينا أن نضيف أن هذه المؤلفات لم تُعدم، في المقابل، أن تمارس تأثيرًا كبيرًا في طريقة نظرة النخب الصينية إلى ثقافتها الخاصة، سواء في انتقاد الذات أو، خلافًا لذلك كما هو الحال منذ فترة وجيزة، في مدح هذه الذات مدحا معزّزًا بشعور قومي متزايد النّخوة».

«هناك مجموعة أفكار مسبقة تعلّقت بالصين ولا تزال سائدة حتى في بداية ألفيتنا الثالثة، وعلينا أن نفصح عن كونها سائدة بالخصوص بين نخبنا الملقبة بـ«المستنيرة»، وهي أفكار يعود أغلبها، في واقع الأمر، إلى أوروبا الأنوار. ولأن هذه الأفكار وُلدت وترعرت، تحديدًا، في بيئة منتقاة، فإنها تركّز، قبل كل شيء، على طريقة تفكير الصينيين، وهي الطريقة التي تختلف، بالضرورة، عن الطريقة الغربية اختلافًا جذريًّا، مهما كانت النظرة إليها، سواءٌ من زاوية الإعجاب أو الذمّ».



المؤلفة

آن شنغ: أستاذة كرسيّ في الكوليج دي فرانس. من مؤلفاتها:

Histoire de la pensée chinoise

المترجم

د. محمد حمود: أستاذ الأدب الحديث والأدب المقارن في الجامعة اللبنانية. من ترجماته: تاريخ الفكر الصيني.